Javier Hernández-Pacheco

Obras, volumen XVIII

ESCRITOS VARIOS (I)

1983-1996



Sevilla 2019

ÍNDICE

DIÁLOGO Y DIALÉCTICA

EN TORNO AL PROBLEMA DE LA ALTERIDAD EN G. W. F. HEGEL

Publicado originalmente en:
Anuario filosófico, ISSN 0066-5215, Vol. 16, Nº 2, 1983, págs. 23-52

ABSTRACT:

El objetivo de la modernidad es hacer transparente al objeto en la relación cognoscitiva, a fin de garantizar su absoluta «dación», que es evidencia en el sujeto. Heidegger radicaliza así en una ontología de la respectividad presencial la teoría fenomenológica de la constitución intencional de los objetos. El ser se hace infinito desvelamiento de sí mismo, idéntico con su verdad como presencia en el tiempo. Subyace a este intento el planteamiento dialéctico en el que Hegel, para garantizar su absoluto conocimiento tiene que reducir lo absoluto a sus absolutizadas relaciones, en este caso cognoscitivas. Frente a este planteamiento y siguiendo el paradigma del diálogo, se intenta en estas páginas entender el conocimiento como la respectiva apertura de substancias que, en la finitud de esa relación cognoscitiva, nunca transparecen del todo en ella, como misterio de un saber que se busca, que nunca puede ser posesión última de su objeto.

No parece arriesgado decir que el conocimiento constituye una cierta relación. Por lo demás, esta afirmación habría que tomarla en su mayor generalidad: el conocimiento es el acto propio del verbo «conocer», que en castellano es un verbo transitivo y supone, por tanto, un complemento directo. Mediante el conocimiento el sujeto se refiere al complemento de la acción u objeto. La estructura del conocer supone, pues, una referencia o relación que se apoya en un sujeto y se dirige a un objeto.

Decimos que *se dirige.* Efectivamente parece que el acto que nombra el verbo «conocer» connota una tensión direccional, y no como algo añadido, sino como momento esencial de la referencia o relación cognoscitiva misma. A esta tensión o cualidad relacional se la ha denominado desde antiguo intencionalidad[1]

No parecía difícil constatar a lo largo de la historia de la filosofía un «consenso» gnoseológico acerca de los puntos que se acaban de definir. Entender el conocimiento como una relación intencional cuyos polos —sin ulteriores determinaciones— de-

---

[1] Cfr. Sto. Tomas de Aquino, *De Veritate*, q. 13, a. 3.

nominamos sujeto y objeto, parece ser una base de partida para ulteriores discusiones.

Se podría objetar, sin embargo, que se trata aquí de una base mínima, que en nada condiciona la solución a los problemas que /24 tiene planteados la gnoseología; pues estos problemas surgen presuponiendo el carácter intencional del conocimiento, y no se discute *que* este conocimiento sea intencional, sino *como* lo sea. Aquí parece acabarse el consenso gnoseológico. Luego los problemas fundamentales quedarán abiertos, aun admitiéndose el carácter relativo del conocimiento.

Me parece, sin embargo, que esto no es así. Y no lo es sobre todo respecto del problema fundamental que, a mi entender, se plantea precisamente a resultas de la citada relatividad. Este problema se enuncia así: El conocimiento es un acto intencional en el que un sujeto se refiere y se relaciona con un objeto. Que el conocimiento sea una relación supone que el sujeto se refiere al objeto como a algo «otro» que a sí mismo. Se dirá que esto lo puede admitir cualquiera; pues hasta aquí llega el consenso. Sin embargo, la cuestión es mis profunda: ¿es eso «otro» algo que está más allá de y es trascendente a la relación cognoscitiva misma, o es lo «otro» más bien «mero» termino de esa relación, en el sentido de estar constituido por ella? Obsérvese que en el segundo caso se trataría de una relativa alteridad capaz de ser superada (*aufgehoben*) en una identidad superior. Esta es la tesis idealista. La tesis que se defiende aquí como alternativa dice así: Si el conocimiento es una relación, lo «otro» a lo que el sujeto se refiere, el objeto, es insuperablemente (*unaufhebbar*) otro, es decir, trascendente a la relación misma. Y esta tesis no depende de *cómo* el conocimiento es relación, sino del hecho mismo de *que* lo sea. En este sentido, este trabajo se propone explicar además como la tesis idealista no es un *modo distinto* de entender la relación cognoscitiva, sino un *malentendido* de esta relación. Es decir, se pretende aquí criticar la tesis idealista desde los presupuestos que ella misma admite.

Se puede también objetar que se ha definido el punto de partida (la relación sujeto-objeto como intencionalidad) de tal modo que es irreconocible en el conocimiento; pues de la misma manera todo verbo transitivo —comer, amar, construir, etc.— constituye en su acción una relación entre el sujeto de la acción y el complemento (objeto) directo, que bien podríamos llamar

intencional. Pues bien, podemos admitir el contenido de la objeción, sin conceder sin embargo que sea tal. Interesa sacar conclusiones del carácter de relación hada lo «otro» propio del conocimiento, carácter sin embargo que no es exclusivo suyo, sino común a muchas otras relaciones. Pero de /25 este carácter parece legítimo sacar conclusiones en orden precisamente a «caracterizar» el conocimiento *qua* relación. Espero poder mostrar que esta caracterización, digamos, original incluye la solución al problema planteado de la inmanencia o trascendencia de lo «otro». Tanto es así que, puesto que el problema se refiere al carácter de relación propio del conocimiento, y no a lo específico de este conocimiento frente a otras relaciones, bien podemos utilizar otros modos de relación, en los que esta propiedad se muestre con una claridad mayor, y ello en orden a una mejor comprensión de la relación cognoscitiva misma. Así vamos a tratar el problema planteado (el de la inmanencia o trascendencia de lo «otro» respecto de la relación) al hilo de una comparación o paralelismo entre conocimiento y diálogo. Este diálogo ofrece un modelo donde el Tú, en su presencia, bien puede ser paradigma del estatuto de lo «otro» *qua* término de la relación que nos interesa precisar en este trabajo.

* * *

Mas antes de pasar a considerar el diálogo en sí mismo, parece conveniente plantearse algunas cuestiones de carácter histórico. Pues caracterizando el conocimiento como relación intencional, nos situamos en las proximidades de conocidas posiciones doctrinales con las que habría que entrar en discusión.

Así es el caso de la fenomenología: Los actos cognoscitivos —afirma Husserl— en los que se presenta un objeto, tienen la propiedad esencial de estar dirigidos a este objeto en cuestión; tienen pues el carácter de la intencionalidad. Toda conciencia resulta, por tanto, ser «conciencia de»[2], se da en ella algo otro presente como objeto.

---

[2] Cfr. E. Husserl, *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (en lo sucesivo se abreviará *Ideen),* I, Husserliana, tomo III, pp. 30-32, 79.

Ahora bien, ¿cómo entiende Husserl eso otro? Para él el objeto no puede estar más allá de la intención en que esta dado[3]. Si /26 así fuese, la conciencia intencional no alcanzaría a su objeto, y no podría en consecuencia ser «conciencia de»[4]. Luego la definición de esta conciencia como «conciencia de», como conciencia objetiva, impone simétricamente la correlativa definición de objeto como «termino de» esta conciencia. Conciencia y objeto se incluyen mutuamente «a priori»[5] en su respectiva definición[6]. Como veremos, a fin de evitar aquí una petición de principio, se hace necesario recurrir a un *tertium quid* —el «a priori»— del cual sujeto y objeto resultan momentos dependientes.

Alcanzar este «a priori» entre sujeto y objeto parece ser la pretensión de la reducción fenomenológica. Mediante ella el ob-

---

[3] Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana, tomo II, pp. 27-32, 34.

[4] Esta concepción, que supone el objeto cognoscitivo como real y trascendente con respecto a la vivencia psíquica, es criticada por Husserl, ya que la heterogeneidad entre vivencia y objeto impediría dar una explicación al *factum* de la «conformidad» entre ambos, que es la base de todo saber verdadero. Cfr. *Die Idee der Phänomenologie*, pp. 20, 1 ss: «En todas sus formas el conocimiento es una vivencia psíquica: conocimiento del sujeto cognoscente. Frente a el están los objetos conocidos. ¿Cómo puede entonces estar cierto el conocimiento de su conformidad (*Übereinstimmung*) con el objeto conocido? ¿Cómo puede este conocimiento ir más allá de sí mismo y encontrar (*treffen*) sus objetos con certeza (*zuverlässig*)? La evidente (*selbstverständliche*) dación de los objetos del conocimiento —evidente para el pensar natural— se convierte en un enigma». (La citas son todas traducciones mías de los textos originales a que se hace referencia).

[5] Cfr. *Ideen, I*, pp. 80, 4-17: «En la medida en que (las vivencias intencionales) son conciencia de algo, se dice que están 'intencionalmente referidas' (*intentional bezogen auf*) a este algo. Hay que considerar que aquí no se trata de la relación entre un hecho psicológico —llamado vivencia— y una existencia real distinta —llamada objeto—, o de una intersección psicofísica y, de un modo u otro, real que tuviese lugar entre uno y otra. Se trata aquí y en general más bien de vivencias puramente fenomenológicas, o de sus esencias, y de aquello que está incluido 'a priori' en sus esencias con incondicionada necesidad».

[6] Puesto que ambos se definen a partir de la vivencia que incluye a los dos. Cfr*. Ideen, I,* p. 31, 24-28: «Si una vivencia intencional está actualmente realizada (*vollzogen*), es decir, si se da en la forma del 'cogito', entonces el sujeto (el 'yo') se 'dirige en ella al objeto intencional'. Pertenece al 'cogito' mismo como inmanente a él una 'mirada hacia' (*Blick auf*) el objeto, que procede por otra parte del Yo, el cual por tanto no puede faltar nunca».

jeto es /27 re-ducido, re-ferido a, re-cogido en su fundamento, en aquello que lo hace objeto, a saber: la intención en la que está presente[7].

Parece claro que esta re-ducción no conduce propiamente a una subjetividad que en tanto que conciencia ya consiste ella misma en su referencia al objeto[8]. Antes bien, siguiendo esta referencia, la subjetividad ha de ser igualmente reducida[9]; y alcanza su fundamento en la intención en la que consiste[10].

Disculpándome de precisiones filológicas y análisis textuales que desbordarían el marco de este trabajo, creo poder decir que aquello a lo que sujeto y objeto han de ser reducidos es la intención misma que los correlaciona. Esta vivencia intencional es, pues, un campo de mediación, un medio en el que sujeto y objeto están esencialmente constituidos en su *«Vermittlung»* [11], en

---

[7] Esta reducción es posible, porque «en la esencia de toda vivencia está incluido (*liegt*) no sólo que ella es conciencia, sino también aquello de lo que lo es» (Ideen I, p. 80, 24-26). Pero no solamente es posible: siendo el objeto el puro y mero término del acto intencional, esta reducción es además necesaria.

[8] Pues el centro de gravedad de la conciencia no es tanto el Yo cuanto que este se centra, al revés, en la conciencia objetiva. Ciertamente él es la fuente (*Quelle*) de todos los actos intencionales; y por ello no puede faltar en la constitución de los objetos propios de estos actos, que son de algún modo sus operaciones (*Leistungen*). Ahora bien, este Yo se entiende fenomenológicamente como un «mirar» (*Ich-blick*) (Cfr. *Ideen, I*, p. 81, 29). Por ello «la propiedad fundamental de las formas de conciencia en las que yo vivo en tanto que Yo es la (...) intencionalidad» (*Die Pariser Voträge*, Husserliana, tomo I, p. 13, 15-18. El subrayado es mío). Por ello también, en tanto que está constituido por su vida intencional, Husserl define el Yo como «espectador trascendental... en estado de entrega (*Hingegebenheit*) al mundo» (Cartesianische Meditationen, Husserliana, tomo I, p. 190, 14-15). Y así «el *ego* trascendental es aquello que es solamente en relación a la objetividad intencional» (ibidem, p. 99, 24-26).

[9] Cfr. *Die Idee der Phdnomenologie,* p. 44, 15-19.

[10] Cfr. *Ideen I*, p. 195, 24-30: «En estas caracteristicas imbricaciones con todas sus vivencias, el Yo vivenciante no es nada que se pudiese tomar en sí mismo y ser hecho objeto propio de investigación. Haciendo abstracción de sus 'modos de referencia y relación' (*Beziehungs und Verhaltungsweise*) el Yo es en sí y para sí indescriptible: puro Yo, y nada más». Por ello, al igual que en el caso de la objetividad, la reducción no sólo es posible, sino que es necesaria. De otra forma el Yo, en la pura afirmación de sí mismo, queda vacío y desfundamentado.

[11] El término no es, por supuesto, estrictamente husserliano, sino que procede de Hegel. Este sin embargo lo utiliza, como veremos a continuación, en un contexto que permite su aplicación al campo de la fenomenología en el sen-

su mediación por lo res- /28 pectivamente otro. Dicho de otra forma: Sujeto y objeto son meros «polos» de un campo de relatividad absoluta, y se constituyen como tales en y desde la relación que los pone ya en contacto en el acto de esta misma constitución. La intención es una relación que ha pasado a ser absoluta respecto de sus términos[12].

Una relación absoluta, que implica la absoluta (co-) relatividad de sus términos, es en verdad un concepto de difícil digestión. Quizás se nos presente más accesible a través de una noción husserliana que, aparentemente más clara, implica en sí la misma contradicción. Se trata de la idea fenomenológica de *Selbstegegebenheit*. Traducirla por «auto-dación» puede ser equívoco; se trata más bien de la *dación* de la cosa *misma.* Esto es lo propio de la objetividad constituida inmanentemente en el acto intencional[13]; el objeto se constituye, alcanza su mismidad, en la dación de si, en su *Selbstgegebenheit*. Esto implica que la mismidad esta mediada por lo otro a lo que esta mismidad se entrega, o lo que es lo mismo, que esta mismidad es resultado de una relación hacia lo otro. Lo absoluto —lo «mismo»— se muestra por tanto como mediado por o como resultado de una relación[14]. Por ello el objeto esta solamente dado en absoluto en la medida en que efectuemos la reducción fenomenológica que *exige* su /29 constitución relacional. Lo dado no es absoluto sin

---

tido de la interpretación que se pretende aquí. No en vano el término «fenomenología» es original de Hegel.

[12] Cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* 2ª ed., Berlin 1970, p. 51: «Los dos términos de la contraposición, no sólo se distinguen para el que los contempla desde fuera, sino que, como intención y plenificación, se refieren desde si respectivamente uno a otro. En ello observamos que la 'intención' constituye el fundamento propio de la contraposición».

[13] En este caso «lo objetivo esta 'dado' y es realmente 'presente' tal y como esta intendido (*intendiert*)» *(Logische Untersuchungen*, 5ª ed., Tübingen 1968, tomo II/2, p. 118). De modo que la mismidad significada en el acto intencional es idéntica con la mismidad objetiva dada en él.

[14] Es importante ver en qué medida el término *Selbstgegebenbeit* implica una ruptura con la tradición filosófica; pues, en contra de esta tradición, se supone en él que la mismidad (que era para los clásicos lo propio de la categoría de substancia) puede ser algo constituido en una relación, a saber, en la dación intencional. Solo así puede la «mismidad» estar «dada».

más, sino solamente en su fundamento, que es la conciencia intencional[15].

Pero, ¿cómo se puede afirmar que lo así dado es absoluto? Pues, porque a resultas de la reducción lo dado está absolutamente dado en la conciencia[16]. Si la mismidad del objeto se constituye en su dación, entonces esta mismidad se *agota* en ella; si se *da,* el objeto se da *todo* él, absolutamente[17]. El objeto es transparente en su presencia, evidente[18]. Y puesto que esta evidencia es el objeto en la ple- /30 nitud —*«Fülle»*— de su propia

---

[15] Pues, si todo lo dado, el mundo mismo, «tiene todo su ser como un cierto 'sentido' que presupone la conciencia absoluta como campo de la dación de sentido» (*Ideen*, *I*, p, 135, 13-15), fuera de la conciencia es todo relativo a ella, y sólo en ella, como en su fundamento, gana lo relativo su absolutez. Por supuesto, huelga decir que esta conciencia ha de entenderse en el sentido intencional, y no meramente subjetivo, que se expuso anteriormente.

[16] Cfr. *Die Idee der Phänomenologie,* pp. 60 s.: «Según esto la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia real, a la esfera de lo realmente encerrado en el 'esto' absoluto de la 'cogitatio'; no significa en absoluto la limitación a la esfera de la 'cogitatio', sino a la esfera de la pura dación de mismidad (*Selbstgegebenheit*), a la esfera de lo que no solamente está mencionado (geredet oder gemeint), tampoco a la esfera de que esta percibido, sino de lo que está dado y autodado (selbstgegeben) en sentido estricto, precisamente tal y como está intendido (gemeint), de tal forma que nada de lo mencionado en la intención (Gemeintes) no está dado. Se trata en una palabra de la reducción (*Beschränkung*) a la esfera de la pura evidencia, pero entendiendo esta palabra en un cierto sentido estricto que excluye la 'evidencia mediata' y sobre todo la evidencia en sentido laxo».

[17] Cfr. ibidem, pp. 45, 24-36: Y así, mediante la reducción, «echamos ya el ancla en la costa de la fenomenología, cuyos objetos serán puestos como entes tal y como la ciencia pone sus objetos de investigación; pero no están puestos como existencias en un Yo, en un mundo temporal, sino que son daciones absolutas captadas en el puro mirar inmanente. Lo puramente inmanente se ha de caracterizar aquí en primer lugar mediante la reducción fenomenológica: yo apunto en mi intención (*meine*) a esto que está ahí (*eben dies da*), no a lo que ello apunta (*meint*) trascendentemente, sino a lo que (en el acto inmanente) es en sí mismo tal y como está dado. Tales giros son por supuesto meros rodeos y ayudas para apuntar a lo primero que hay que ver aquí: la diferencia entre las quasi daciones del objeto trascendente y la absoluta dación del fenómeno mismo» (El inciso entre paréntesis y el subrayado son míos).

[18] Cfr. ibidem, pp. 59, 7-10: «Es fundamental no pasar por alto que evidencia (...) es esta conciencia que está de hecho mirando (*schauendes*), y no quiere decir otra cosa que adecuada sensación», se entiende de aquel objeto que esta él mismo constituido en el acto de mirar.

constitución[19], se trata aquí de una evidencia indubitable, apodíctica. El conocimiento de lo otro es absoluto *en la medida en que el ser de lo dado es relativo a la conciencia*: absolutamente absoluto, pues, ya que la relatividad de este ser es absoluta, y la alteridad está superada: sujeto y objeto son uno en el acto del conocimiento[20].

* * *

Se intentará mostrar ahora que esta concepción del conocimiento es esencialmente dialéctica en sentido hegeliano. Ello se puede ver si aplicamos el esquema fenomenológico alcanzado al ejemplo del diálogo, es decir, a la relación entre un Yo y un Tú, para ver cómo la comprensión dialéctica del fenómeno dialógico impone el mismo /31 esquema de absolutización de relaciones que hemos observado en la fenomenología.

El Yo consiste dialécticamente en su relación al otro, al Tú; se vuelca en el acto de referencia a él. Esta constitución referencial implica una esencial relatividad: el Yo es de algún modo el otro,

---

[19] Cfr. *Logische Untersuchungen,* II/2, p. 122.

[20] Esto es así por supuesto para aquellos entes que se dan todos y a una en un único acto intencional, cual son los objetos ideales. Cabría suponer que los entes reales, trascendentemente existentes, no se dan absolutamente. El problema no es de fácil solución, debido a la ambigüedad de Husserl con respecto a la cuestión de la trascendencia. Mientras por un lado habla de una separación absoluta entre inmanencia y trascendencia, y entre cosa real y objeto consciente (Cfr. *Ideen* I, pp. 96 y 114), por otro lado afirma: «No podemos (...) dejarnos engañar por el término 'trascendencia de la cosa frente a la conciencia' o por su 'ser-en-sí'. El auténtico concepto de la trascendencia de lo cósico, que es la medida de toda proposición racional sobre trascendencia, no se puede sacar él mismo sino es del propio contenido esencial de la percepción, o sea, de las determinadas correlaciones (*Zusammenhänge*) que denominamos experiencia (*ausweisende Erfahrung*). La idea de esta trascendencia es por tanto el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia» (*Ideen*, I, pp. 111, 29-38). No vamos ahora a entrar a tratar este problema, sino sólo a precisar algunas condiciones que habrá que respetar para su solución: La cosa trascendente misma no está dada *sino* en perspectiva, es decir, está perspectivamente dada. Lo que ocurre es que la mismidad de esta cosa es imposible que sea constituida *absolutamente* (aquí está la diferencia con la percepción de objetos ideales, cuya mismidad sí es absoluta); pero *en la medida* en que está constituida, esta mismidad (relativa) está absolutamente dada, ya que la tal constitución tiene lugar en la conciencia; es decir, no hay *otra* mismidad que la constituida en la conciencia.

y no sí mismo; o la mismidad del Yo esta mediada (negativamente) por el otro. Negatividad quiere decir aquí relatividad. Esta relatividad es absoluta: el Yo *es* su relación, se agota y se disuelve en ella[21]; y esto en el momento de su constitución misma: no digo Yo, si no es en un acto lingüístico, en el que la mismidad subjetiva esta ya inmersa en una relación hacia el interlocutor[22]. El Yo es, pues, la primera persona de un discurso que ya ha puesto la segunda, Tú, antes de empezar a hablar; pues los solos no hablan, luego no *dicen* Yo.

El segundo momento en la comprensión dialéctica del diálogo no precisa de mayores consideraciones: El otro, el Tú, consiste igualmente en el discurso: es la segunda persona, que está mediada a su vez por la primera[23]. El Tú supone siempre un Yo, o consiste en la dación de sí mismo. El otro es, pues, presencia dialógica y se agota en ella./32

Ahora bien, si Yo y Tú consisten en su relación dialógica, hemos de concluir que esta relación es absoluta y que el diálogo precede fundando a los que en él se comunican[24], o que la comu-

---

[21] Cfr. *Phanomenologie des Geistes* (en lo sucesivo se abreviara: *Ph.G.*) II, p. 586 (Las citas de Hegel se refieren a Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart-Bad Cannstatt 1957-1968, con indicación de tomo y pagina): El ser-para-otro, que es siempre un momento dialectico en la constitución de la subjetividad, «es a la vez un mundo. El espíritu, en la determinación de ser para otro, es el tranquilo persistir de los momentos encerrados hasta entonces en el pensar, es decir, la disolución de la sencilla generalidad de estos y el dispersarse en su propia concreción (*Besonderheit*)». Esta dispersión del Yo en el mundo es por tanto momento necesario de su desarrollo; y paralelamente sucede con su relación al Tú.

[22] Cfr. *Ph.G.*, II, p. 390: Esta alienación (*Entfremdung*) del sujeto en lo otro «sucede solo en el lenguaje (...); pues éste es la existencia del sujeto puro (*des reinen Selbst*) como sujeto (*als Selbst*); en el lenguaje deviene como tal existente la reflexiva (*für sich seiende*) individualidad de la autoconciencia, de modo que es para otro (...). El lenguaje contiene la autoconciencia en su pureza; sólo él dice Yo, el Yo mismo (...). El Yo como Yo puro esta percibido», es decir, es trasparente en el lenguaje, constituyendo en él su mismidad.

[23] Pues la alteridad es siempre algo segundo e implica y supone la referencia a aquello respecto de lo cual lo constituido en ella es un «otro». Cfr. *Weissenschaft der Logik* (en lo sucesivo se abreviará: *WL*), IV, pp. 132 ss.

[24] Cfr. *Ph.G.*, II, p, 608: «La reunión (*Vereinigung*) de ambas partes (en la relación, donde son uno el *«An-sich»* —p. ej. Tú— y el *«Für-sich»* —p. ej. Yo—) no se ha mostrado todavía. Ella es la que cierra la serie de las formas del espíritu; pues en ella (en la *«Vereinigung»*) alcanza el espíritu a saberse a sí mismo:

nicación es previa y constituyente respecto de los comunicantes. Mas, eso sí, entonces —y asegurar esto es lo que busca la dialéctica— la comunicación es absoluta; estando absolutamente mediados *(vermittelt)* en el diálogo que los une, Yo y Tú son transparentes uno al otro. Esta absoluta transparencia es consecuencia de la absoluta relatividad de sus términos, o lo que es lo mismo, de su negatividad. «Yo» y «Tú», fundados en la «y» de su relación, no son *ni* «Tú» *ni* «Yo», sino algo otro: «Tú y Yo», «Nosotros»[25]./33

La relación ahora, siendo absoluta, deja de ser transitiva, y habiendo negado sus términos, sin nadie a quien referirse, vuel-

---

no solamente como él es en sí, o sea, según sus contenidos absolutos; ni tampoco como él es para sí, según su forma vacía de contenido; sino como él en sí y para sí. *Mas esta reunión ha sucedido ya en sí»* (Las indicaciones entre paréntesis y el subrayado son míos). Se trata de interpretar este texto —y otros que se citarán a continuación—, que se refiere a la relación sujeto-objeto, en el contexto del diálogo, en el cual nos movemos. Hegel afirma la precedencia de la reunión sobre los correlatos subjetivo y objetivo integrados en ella. Yo interpreto esto como la precedencia de la relación; relación que, como se verá a continuación, revierte reflexivamente sobre sí misma y pasa a ser el auténtico sujeto en su vuelta a sí a través de sus correlatos, los cuales se convierten en momentos de este devenir reflexivo. Como una tal relación es el espíritu.

[25] Así el movimiento dialéctico parte de un sujeto (p. ej. la conciencia del Yo) para volver a él tras recoger, reflexionando, su alteridad (su alienación en el Tú) en una nueva posición subjetiva. Cfr. p. ej. *Ph.G.*, II, pp. 36s.: «La conciencia no sabe ni comprende nada sino lo que es en su experiencia; pues lo que es en esta experiencia es sólo la substancia espiritual, a saber, como objeto de sí misma. Pero el espíritu deviene objeto (lo otro, el Tú, p. ej), pues él es el movimiento de hacerse otro, es decir, objeto de sí mismo, y de superar (*aufheben*) este ser-otro. Y se llama experiencia a este movimiento en él que se aliena (*sich entfremdet*) lo inmediato (...) para replegarse después en sí desde esta alienación, de forma que (el espíritu) esté así representado en su realidad y verdad tal y como es también propiedad de la conciencia» (Las indicaciones entre paréntesis son mías). — Me parece, sin embargo, que el segundo sujeto, aquel que surge de la reflexión (p. ej. cuando el Yo, que se pierde en el Tú como término de su relatividad, recupera su identidad negando la alteridad del Tú), no es sencillamente el primer sujeto que se aliena, sino siempre un otro respecto de éste, en la medida en que (este segundo) es un sujeto mediado por lo otro que él. Justo en esta situación me parece que está el «Nosotros» respecto del Yo (Cfr. a este respecto R. Valls Plana: *Del Yo al Nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu),* Barcelona 1971). El Nosotros es la relación del Yo al Tú volviendo reflexivamente sobre sí misma y constituyéndose en sujeto en esta reflexión.

ve reflexivamente sobre sí misma[26]. «Yo te hablo» y «Tú me hablas» son frases que en la disolución de sus sujetos se disuelven ellas mismas: «Nos hablamos» es el resultado de esta disolución. Esta frase expresa el Absoluto en su reflexión: el diálogo que habla consigo mismo a través de sus términos: el espíritu, el concepto, como nueva subjetividad mediada por su objeto[27].

---

[26] Es importante no olvidar que, aun siendo absoluta, esta relación sigue siendo tal; pero refiriéndose a sus términos (ya superados en ella) sigue dentro de sí, y en ellos vuelve sobre sí misma. Cfr, *WL*, IV, p. 639: «El contenido de la relación (*des Verhältnisses*) —Hegel se refiere a la relación en general, y no precisamos sino aplicar esta consideración abstracta al caso de la relación dialógica, donde el contenido son Yo y Tú— tiene subsistencia (*Selbständigkeit*) inmediata, a saber, la inmediatez ontológica (*seiende*) y la inmediatez refleja, o reflexión idéntica consigo misma, A la vez este contenido es relativo en su subsistencia; se da en cuanto tal solamente como reflexión en su otro, o como unidad de la relación con su otro. En esta unidad el contenido subsistente es algo puesto, superado negativamente (*ein Aufgehobenes*); pero precisamente esta unidad constituye su esencialidad y subsistencia; esta reflexión en otro es reflexión en sí mismo. La relación (*Verhältnis*) tiene lados (*Seiten*), porque es reflexión en otro; así tiene en si la diferencia de sí misma; y sus lados son un persistir subsistente, estando en su indiferente diferenciación respectiva rotos en sí mismos, de modo que el subsistir (*Bestehen*) de cada uno tiene a la vez su significación solamente en la relación a los otros, o sea, en su (de todos) unidad negativa». Unidad negativa que es también la de la relación misma en tanto que precede y supera a los términos distintos de ella, pero a los que necesita como momentos de su despliegue. Es decir: los términos de la relación resultan de la ruptura dialéctica de esta en el movimiento de reflexión sobre sí misma, ruptura y reflexión que ocurre entonces también en cada uno de los momentos que constituyen el contenido de la relación.

[27] Esta función mediadora que se realiza en el lenguaje se recoge en la idea hegeliana de *Begriff* como principio mediador entre sujeto y objeto, o el principio de subjetividad en el caso del diálogo. El conocimiento —dice—, o sea, la relación cognoscitiva, «es él mismo el concepto que es fin para sí, es decir, que se despliega en su realización, superando negativamente en este despliegue su subjetividad y el ser en sí presupuesto. El conocimiento ha de considerarse por tanto en sí mismo como su actividad positiva (...). El impulso del concepto consiste en realizarse para sí mismo; así su actividad consiste en determinar el objeto y, mediante esta determinación, en relacionarse en él idénticamente consigo mismo» (*WL*, V, p. 277). Este *Begriff* —el elemento dialógico de mediación, el lenguaje— es a la vez espíritu —Yo— y substancia —Tú—, pero de tal forma que ambos están superados y recogidos en él como sus propias operaciones. El *Begriff* es la relación dialógica hecha independiente. Y así es él mismo. Cfr. *Ph.G.*, II, p. 618: «La fuerza del espíritu consiste en permanecer en su alienación

Este ejemplo del diálogo nos muestra la esencia de la dialéctica /34 como inversión de la dinámica natural del conocimiento —que bien podemos entender como un diálogo con la cosa conocida[28]—. Definíamos al principio el diálogo (y con él el conocimiento) como una cierta relación. Esta relación va de sujeto a objeto como respectivamente «otros». La inversión dialéctica consiste en entender sujeto y objeto desde la relación que los une, de forma que ambos términos están negados en sí mismos y recogidos sintéticamente en la mutua relatividad de una comunidad que los supera y los precede como condición de posibilidad de su comunicación[29], comunicación que se entiende como una superación de la alteridad.

¿Cómo se realiza esta superación? Decíamos refiriéndonos a la Fenomenología que la intención —la relación cognoscitiva— era un *tertium quid* respecto a sujeto y objeto. Esto es cierto, pero exige /35 (tanto dialéctica como fenomenológicamente) una matización que revierte en lo contrario: Puesto que sujeto y objeto son absolutamente su relación a la relación que los une, son cada uno idénticos con la relación misma, y en ésta idénticos con el otro término[30]. Luego ya no son tres, sino uno; y no hay un

---

(*Entäusserung*) igual a sí mismo, y, como lo que es en sí y para sí, en poner el ser-para-sí solamente como momento, del mismo modo que el ser-en-sí».

[28] Cfr. J. Hommes: *Die Krise der Freiheit,* Regensburg, 1958, p. 24: Según la dialéctica «los seres individuales, las cosas y el hombre que las usa, ya no tienen su ser propio en lo que ellos son por naturaleza, sino solamente en diálogo *(dialektós)* y en la unidad que éste crea entre ellos: en el lenguaje (*Gespräch*), y en definitiva en un diálogo del hombre con las cosas, en el cual hombre y cosas deviene inmediatamente próximos, uno» (citado por K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie,* Frankfurt a.M. 1973, tomo II, p. 12).

[29] Cfr. *WL*, IV, pp. 638 s.: «Han surgido en el aparecer dos totalidades de contenido —p. ej. lo subjetivo y lo objetivo, el Yo y el Tú—; en primer lugar están determinadas como subsistentes indiferentes; ciertamente tiene cada una la forma en sí misma, pero no una frente a otra; pero esta forma se ha mostrado también como su relación, y esta relación esencial es el acto (*Vollendung*) de su unidad formal» (La indicación entre paréntesis y el subrayado son míos).

[30] Cfr. *Ph.G.*, II, p. 604: «La cosa es yo; de hecho en este juicio infinito la cosa esta negativamente superada (*aufgehoben*), no es nada en sí, tiene significación solamente en la relación, sólo en el Yo y en su referencia a la misma». Es claro que del Yo vale lo mismo: «El ser del Yo es una cosa» (cfr. ibidem supra).

tertium, sino la *vermittelte Unmittelbarkeit*[31], la mediada inmediatez que son en uno el espíritu, la realidad y el conocimiento (idea) como movimiento (relación) unificador de los extremos[32]./36

De esta absoluta mediación (*Vermittlung*) que hace surgir la absoluta inmediatez, bien puede ser modelo la comunicación

---

[31] Cfr. *Ph.G.*, II, p. 586: «La relación de la esencia eterna con su ser-para-si es la sencilla e inmediata del puro pensar; en este sencillo mirarse a sí mismo en otro —aquí se da la mediación en la inmediatez— la alteridad no está puesta como tal; ella es solo la diferencia tal y como está en el puro pensamiento; inmediatamente no es diferencia alguna: un reconocimiento del amor en el que los dos en su ausencia no se contraponen. El espíritu, que se expresa en el elemento del puro pensar, consiste en ser, no solamente en el mismo, sino más real aun, pues en su concepto yace incluso la alteridad, es decir, la superación del concepto puro, solamente pensado» (el inciso entre guiones es mío). En esta alteridad, mejor, en la relación hacia eso otro, se da una mediación, que mediante la identificación de aquellos que son «otros» en la relación resulta superada, con lo que se restablece una inmediatez que esta mediada.

[32] Cfr. *Ph.G.*, II, p. 613: «El espíritu es en sí el devenir del conocimiento: la transformación de ese en-sí en el para-sí, de la substancia en el sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, es decir, en objeto negativamente superado (*aufgehoben*) o concepto». Por ello, la mediación del espíritu en los momentos de su despliegue «no es otra cosa que la semoviente identidad consigo mismo; ella es la reflexión en sí misma» *(ibidem,* p. 25), o la mediación que se supera restableciendo ella misma la inmediatez. — Cfr. también *ibidem,* pp. 598s.: «El espíritu es así espíritu que se sabe a sí mismo. Él se sabe; aquello que es objeto para él existe, o su representación es el absoluto contenido verdadero; este (contenido) expresa (...) el espíritu mismo. Él es a la vez no solamente contenido de la autoconciencia y (...) objeto para ella, sino que es también espíritu real. Él es esto recorriendo los tres elementos de su naturaleza; este movimiento a través de sí mismo constituye su realidad. Lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y él es también el moverse mismo o la substancia por la que transcurre el sujeto. La substancia, como el sujeto, y por tanto también el espíritu, existen como se nos presentó el concepto (...), a saber, como el movimiento del espíritu que se sabe a sí mismo (...) o el movimiento (que consiste en) que lo absolutamente opuesto se reconoce como lo mismo y produce este reconocimiento como un sí entre los extremos ('sí entre los extremos' que es un 'no de cada uno para sí'). Esto es así, porque el sujeto es este movimiento mismo», es decir, la relación entre los extremos (Los incisos entre paréntesis son míos). «La unidad del Absoluto en su reflexión (el movimiento anteriormente descrito) es la relación absoluta (*das absolute Verhältnis*), o más bien el Absoluto como relación a sí mismo» (*WL*, IV, p. 663), una vez que en este movimiento la relación ha superado sus extremos o términos.

dialógica tal y como se entendió antes. Pero recordemos sus condiciones: la posibilidad de la comunicación, que es identidad con el Tú, con lo «otro», no está dada sino en la superación negativa (*Aufhebung*) de cada término en la relación misma; la comunicación exige, pues, la original o esencial relatividad de lo integrado en ella. La absoluta comunicación, la evidencia del objeto para el sujeto p.ej., no se logra sino mediante la absoluta y respectiva aniquilación de los dos[33]. Éstos devienen así «momentos» de una comunicación esencial (relación) que, siendo en sí y para sí, viene a ser investida con todos los atributos que antaño, en la filosofía clásica, correspondían a la substancia.

Mas sucede entonces que el triunfo dialectico que garantiza la transparencia relacional (cognoscitiva o dialógica, p.ej.) se convierte en una victoria pírrica. La dialéctica se muestra como un negocio en /37 el que la absoluta posesión se paga con la destrucción de comprador y mercancía. Pues solo se posee lo relativo; y absoluta posesión exige absoluta relatividad, negación, de lo poseído[34], a la vez que el propietario se enajena y se disuelve en su absoluta pasión de poseer. La integración de los términos dialecticos es por tanto la identidad de su respectivo sucumbir a

---

[33] Pues la identidad dialéctica es, en efecto, resultado de una doble negación. Cfr. *Ph.G.*, II, p. 611: El Yo «tiene un contenido (el objeto), que el distingue de sí mismo; pues éste (Yo) es la pura negatividad o su desdoblamiento; es conciencia. Este contenido es en su pura distinción el Yo mismo; pues esta distinción es el movimiento de superarse a sí misma o la misma pura negatividad que es el Yo. El yo como distinto esta reflexionado (*reflektiert*) en sí; el contenido se entiende sólo porque el Yo en su alteridad está en sí mismo (*bei sich selbst ist*). Dicho más precisamente: este contenido no es otra cosa que el movimiento expresado anteriormente; pues Él (contenido) es el espíritu que se recorre para sí a sí mismo, puesto que él tiene la forma del concepto (de la relación) en su objetividad». (Incisos entre paréntesis son míos). Es decir: el movimiento en el que el espíritu llega a la evidencia de sí mismo supone la alienación en lo otro —con ello la primera negación, la del sujeto— y la superación en la reflexión de esta alienación —con ello la segunda negación, la del otro en cuanto tal—.

[34] Cfr. *Ph.G.*, II, p. 78: «La conciencia sabe algo; este objeto es la esencia o el en-sí. Con esto aparece la equivocidad de esto verdadero: vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos, el uno el primer en-sí, el otro el ser-para-la-conciencia de este en-sí (...). Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha en él».

manos del otro; solo así emergen en la distinta afirmación de una identidad común.

El fundamento dialectico es la relación absoluta. Ésta solo es absoluta negando sus términos. Sin términos a que referirse, esta relación —que es substancia— no puede sino referirse a sí misma. La relación que se relaciona consigo misma, ¿qué es eso? Nada. Entonces el último fundamento de la absoluta relatividad que permite la absoluta evidencia (la absoluta comunicación de pensar y ser) es, efectivamente, la nada. El Absoluto dialectico es así el reino de la última evidencia racional, pero un reino que se ha construido con el monstruoso poder de lo negativo (*die ungeheure Macht des Negativen*). Como príncipe de este reino la razón contempla la hecatombe universal —también la suya propia— con el único consuelo de su evidencia[35], En ello consiste su grandeza./38

* * *

---

[35] Cfr. *Ph.G*, II, pp. 571s.: Desde esta perspectiva la conciencia infeliz (*unglückliches Selbstbewusstsein*) es el punto final de la fenomenología del espíritu: «ella sabe qué es lo que ocurre con la validez real de la persona abstracta y también con la validez de ésta en el puro pensamiento (*Gedanke*). Ella (la conciencia infeliz) conoce esta validez más bien como la pérdida perfecta; ella misma es ésta su pérdida consciente y la alienación de su saber de sí. Vemos así que esta conciencia infeliz significa la otra cara y el perfeccionamiento de la conciencia cósmica, perfectamente feliz en sí. En esta última se recoge toda esencia divina, ella es la alienación perfecta de la substancia. La otra (la infeliz) es, al revés, la suerte trágica de la certeza de sí mismo que debe existir en sí y para sí: *es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad (Wesenheit) en esta certeza de sí y de la pérdida de este saber de sí,* tanto de la substancia como el sujeto (*Selbst*); es el dolor que se expresa en la dura frase 'Dios ha muerto'». — Cfr. Además ibidem, p. 598: «Esta dura expresión (que Dios ha muerto) es la expresión del más interno saberse, la vuelta de la conciencia a la noche profunda del Yo=Yo que no distingue ni sabe nada más allá de sí. Este sentimiento es de hecho la pérdida de la substancia y de su aparecer frente a la conciencia. Pero al mismo tiempo este sentimiento es también la pura subjetividad de la substancia o la pura certeza de sí misma que le faltaba en tanto que objeto: lo inmediato o la pura esencia. Este saber es por tanto la espiritualización por la que la substancia ha devenido sujeto, por la que su abstracción y falta de vida ha muerto y ella deviene simple y general autoconciencia. Así es el espíritu que se sabe a sí mismo».

¿Cabe una alternativa coherente a esta tragedia[36]? Creo que sí, y creo además que tal tragedia se plantea como resultado de un cortocircuito que puede ser descubierto como tal.

A mi modo de ver el problema se plantea así: Se dan «A» y «B» tales que «A» y «B» son absolutos *y* están relacionados; por tanto, tales que «A y B», o, más sencillo, «AB». Ahora bien —se argumenta en el planteamiento dialectico— «A» y «B» son absolutos heterogéneos, y por tanto magnitudes cada una intangible por la respectiva otra, sin que se pueda explicar a partir de esta absolutez la emergencia a partir de ellos de «AB». Pero es evidente que «AB» se da, luego la proposición expuesta al principio es ininteligible, o al menos altamente enigmática[37]. Así propone la dialéctica una reformulación de la citada proposición invirtiendo radicalmente los términos: Se da —dice— «AB» tal que «A y B», pero no «A» y «B», o, lo que es lo mismo, tal que «A» y «B» están siempre mediados por «AB». Dicho de otro modo: Entre «A» y «B» esta la relación, «AB», y esta relación es previa a ambos; la relación es ab- /39 soluta y los términos relativos. Así podemos decir: la totalidad de «A» está en «AB», así como la totalidad de «B». Entonces «A» y «B» son en la relación idénticos. Si entendemos ahora p.ej. el conocimiento —la mediación entre sujeto y objeto— como «AB», este conocimiento, el saber, será absoluto.

Pues bien, voy a tratar de mostrar que, si bien esta inversión —la absolutización de las relaciones— puede ser coherente, carece de sentido real por oponerse al sentido lógico de lo que es una relación. Se va a intentar hacer ver que esta concepción dialéctica es consecuencia del cortocircuito que se produce cuando una relación, *en vez de comunicar sus términos, se pone en medio de ellos separándolos.* Dicho de otro modo: creo que el pro-

---

[36] La historia como casualidad comprendida (y, por tanto, incomprensible) constituye el calvario de la razón y el último estadio de su desarrollo. Pero en la comprensión de esto alcanza el espíritu su última grandeza: Así termina la *Fenomenología del Espíritu* (Cfr. *Ph.G.*, II, pp. 619s.).

[37] Cfr. *WL*, V, p. 276: «A partir de esta determinación del conocimiento finito (en el que el concepto subjetivo no se identifica con la realidad objetiva, y en el que por tanto B está más allá de AB) se muestra con evidencia inmediata que se trata aquí de una contradicción que se supera a sí misma: es la contradicción de una verdad (AB) qua a la vez no es verdad (pues no alcanza a B), un conocimiento de aquello que es, que a la vez no conoce la cosa-en-sí» (los incisos entre paréntesis son míos).

blema en respuesta al cual surge la dialéctica es consecuencia de un malentendido, y espero, explicando el origen de este malentendido, mostrar que no ha lugar al problema en cuestión y, en consecuencia, tampoco a la dialéctica como último paradigma lógico.

Pero antes se ha de situar la cuestión que nos ocupa en su contexto terminológico adecuado. «A» y «B» son los absolutos. Aquí absolutos se entiende por oposición a relativo y quiere sencillamente decir: «A» es «A», y no relativo a «B», y viceversa. Esta es la tesis de la filosofía substancialista. Esta tesis afirma: «A» y «B» son substancias, p.ej. cognoscente y conocido, o los dos dialogantes. La filosofía clásica de la substancia no tenia, sin embargo, inconveniente alguno en entender estos absolutos como *abiertos.* Siendo «A» y «B» substancias, cabía «AB», de tal forma que «A» seria «'A' y 'AB'», y «B» «'B' y 'BA'». Por ejemplo: «'Juan' (A) y 'Juan conoce a Pedro'» (AB)», «'Pedro' (B) y 'Pedro es conocido por Juan' (BA)». Sin embargo, en esta concepción substancialista «AB» (estar conociendo o ser conocido) es para «A» un *accidente,* una relación, relativa efectivamente a «A» y a «B». Entonces «A» es «B», pero relativamente, es decir, *per accidens*, en el modo del conocimiento.

Aquí está todo claro mientras «AB» se mantenga unido con «A» y con «B» *y subordinado a ellos.* Entonces tiene su sentido propio el principio aristotélico: lo conocido en acto es (relativamente, «per accidens») lo cognoscente en acto[38]; o sea, lo que es substancialmente (en el acto primero) distinto es (relativamente) /40 uno en la relación (en el acto segundo o accidente). *Diversidad substancial e identidad accidental,* esto es lo propio de la relación, tanto en el conocimiento como en el diálogo (o en cualquier otro tipo de relación transitiva que quisiésemos aducir como ejemplo). Pero aquí «AB», la relación (el conocimiento o el diálogo, p.ej.), no está «en medio», pues el accidente *no consigue separar lo que comunica:* son «A» y «B» los que están unidos. Decir ahora que esta unión se realiza mediante «AB» no quiere decir sino que esta unión es accidental o relativa. Pero «AB» no es «medio» (o lo es solo *relativamente*)*,* sino más bien la (relativa) ausencia de tal medio.

---

[38] Cfr. Aristóteles: *De Anima*, III, 7; 431 b 17.

Veamos algunos ejemplos: Entre dos habitaciones (A y B) hay una puerta (AB). Parece evidente que esta puerta no separa las habitaciones, sino que precisamente las une (relativamente). La puerta es (relativa) ausencia de mediación o pared (no una ausencia total, pues en este caso no habría tabique separador y una puerta carecería de sentido). Por otra parte, cuando dos estados precisan de un mediador, podemos casi concluir automáticamente que están en guerra o al borde de ella; cuando hay una relación armoniosa no se precisa mediación alguna. También: cuando en un baile un chico (A) quiere tomar contacto con una chica (B) *y no tiene ninguna relación con ella* (no se da AB) se busca un mediador (que es un C, y no AB) que los presente. Una vez hecha la presentación, lo que hace un experto mediador es desaparecer, pues su presencia como tal solo estorbaría la relación: no sería fácil p.ej. bailar (AB) con el mediador «en medio».

Pues bien, esto es lo que ha llegado a ocurrir en la filosofía moderna con el acto cognoscitivo, que se ha convertido en aquello que el conocimiento nunca puede ser: en «medio». En esto consiste el cortocircuito mencionado: en convertir las relaciones en mediaciones, en un *tertium quid* que primero separa para integrar después sus términos en sí mismo y ponerlos así en contacto al precio de su relativización y de la pérdida de su subsistencia.

¿Cómo ha ocurrido esto? Los problemas surgen cuando el accidente deja de entenderse como acto segundo, es decir, como tal accidente *de* una substancia y relativo *a* ella. Entonces las relaciones (accidentes), rompiendo su dependencia y declarándose iguales a (igualmente originales que) la substancia, se convierten en medios que separan. Pues, por decirlo así, su rebelión consiste en negarse a la servidumbre de ser los heraldos de la substancia: ahora quie- /41 ren ser sí mismas, no portavoces; y, perdiendo estos, la substancia se queda incomunicada, siendo la causa de esta incomunicación precisamente aquello que debía ponerla en contacto con su exterior. En este sentido creo que no hemos reflexionado suficientemente sobre la tragicomedia que tiene lugar cuando el acceso cognoscitivo a la substancia se ve *impedido* por sus *manifestaciones:* p.ej., en el empirismo, por sus cualidades sensibles.

Planteado desde esta perspectiva de la absolutización de lo relativo —de la substancialización de los accidentes—, el «pro-

blema» del conocimiento no puede por menos que ser tal. Este problema viene mal planteado; pues el objeto del conocimiento deja de ser la substancia, lo absoluto, y pasa a ser el accidente, lo relativo: el nuevo absoluto, que se llama ahora «idea» (Locke). No se conoce *esto* rojo, sino lo *rojo* de un «esto» que a lo sumo puede ser postulado, pero nunca más reconstruido a partir de la multiplicidad de sus manifestaciones; pues éstas ya no quieren ser tales, sino propiamente objetos de por sí. Del mismo modo sucumbe el sujeto, desparramándose en el caos de sus impresiones (Hume). Lo que queda es la idea-impresión como «medio» objetivo-subjetivo que se ha hecho absoluto; a ello se reduce el conocimiento.

Pero es evidente que así entendido el conocimiento se pone efectivamente «en medio»; en tanto que relación separa, y no conoce. *El conocimiento absoluto del accidente* (esto es la idea-impresión como identidad de accidente o cualidad sensible objetiva y acto cognoscitivo o accidente subjetivo) *supone entonces la absoluta incognoscibilidad de la substancia*[39].

¿Hemos de concluir entonces que conociendo *absolutamente* no conocemos *nada?* Aunque en mi opinión la respuesta es positiva, como prueba el nihilismo en que ha desembocado la tradición que parte del cortocircuito descrito, sin embargo este problema exige una ulterior matización; pues Hegel ha aportado una solución, que es la que estamos tratando aquí. La substancia, «esto», no se puede conocer a partir de un accidente que se ha hecho absoluto, si y solo si esta substancia sigue siendo un absoluto. Ahora bien, si la /42 hacemos relativa y negándola en sí misma la identificamos con el accidente[40], si hacemos de «B» la B de «AB» de modo que quede así superada e integrada en la relación (p.ej. cognoscitiva), entonces no solo conocemos B, la substancia, sino que la conocemos absolutamente en A, en la

---

[39] Pues los accidentes se han independizado de las substancias y el sujeto —la substancia— sin predicados —accidentes— «es lo que es en el aparecer la cosa sin propiedades, la cosa-en-si: un fundamento vacío indeterminado» (*WL*, V, p. 72).

[40] Cfr. *WL*, IV, p. 605: «La cosa en sí es idéntica con la existencia externa»; y más explícitamente cfr. ibidem, p. 699: «El movimiento de la accidentalidad es la actualidad de la substancia como tranquilo surgir de ella misma».

conciencia[41]; pues en este caso B constituye su mismidad y substancialidad en la relación, en AB, y está por tanto en ella absolutamente mediada y dada (*vermittelt*)[42], es absolutamente transparente para el espíritu con el que se identifica[43].

Dicha de otro modo: una vez roto el equilibrio en la estructura relativo-absoluto —una vez que los accidentes (las cualidades sensibles p.ej.) bloquean el paso hacia la substancia (por haber pasado a ser absolutos, y por tanto barreras en vez de accesos), hay ahora una única posibilidad de restablecerlo, y ésta es la que intenta la dialéctica hegeliana: reconstruir este sistema en una drástica y simétrica inversión. La substancia ha de ser relativa a su dación, ha de constituir su mismidad en su relación a lo otro, en el /43 accidente[44]. Así la relativización de lo absoluto se hace simétrica a la absolutización de lo relativo[45]. Por lo demás, esta inversión, la absolutización de las relaciones, tiene sus ven-

---

[41] Cfr. *Ph.G.*, II, p. 613: «Pues la experiencia consiste en que el contenido —y éste es espíritu— en si es substancia y por tanto objeto de la conciencia. Pero esta substancia que es el espíritu es su devenir aquello que él es en sí; y sólo como este devenir que reflexiona en sí mismo es el en sí verdaderamente el espíritu».

[42] Téngase en cuenta que una mediación absoluta es igual a una absoluta inmediatez; en este sentido «la cosa en si es lo existente como lo que es esencialmente inmediato por la mediación superada (*aufgehoben*)» (*WL*, IV, p. 603).

[43] El resultado de esta absoluta identidad sujeto-objeto es la ciencia, el saber absoluto. Cfr. *Ph.G*, II, p. 610: «Esta última forma del espíritu, el espíritu que da a su contenido completo y verdadero la forma de la subjetividad, tanto realizando mediante esto su concepto, cuanto permaneciendo en esta realización en su concepto, es el saber absoluto. Éste es el espíritu que se sabe con forma de espíritu o el saber que comprende. No solamente es la verdad en si perfectamente igual que la certeza, sino que tiene también la forma de la certeza de sí misma, o está en su existencia, es decir, por el espíritu que conoce, en la forma de saber de sí misma (...). El espíritu, apareciendo en este elemento a la conciencia, o lo que aquí es lo mismo, producido en él por ésta, es la ciencia».

[44] Cfr. *System der Philosophie*, VIII, p. 313: «Lo externo (el accidente) es por ello en primer lugar el mismo contenido que lo interno (la substancia). Lo que es interno se da también externamente, y al revés. La apariencia no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no sea manifiesto» (Los incisos entre paréntesis son míos).

[45] Pues «la relación de lo interno con lo externo (es decir, su identidad: cfr. nota 44) es (...) a la vez la superación de la mera relatividad y en general de la apariencia» (System der Philosophie, VIII, pp. 313 s).

tajas a la hora p.ej. de garantizar la certeza cognoscitiva; pues, si el conocimiento era en el esquema clásico *una relativa apertura de los absolutos* (de las substancias) pasa ahora a ser *la absoluta apertura de los relativos* (del accidente, que absorbiendo —*aufhebend*— en sí la subsistencia permite además el absoluto conocimiento de ésta)[46]. Y así se alcanza la absoluta mediación de pensar y ser[47]: el conocimiento —como subjetividad (absolutamente) objetiva— y la verdad —como objetividad (absolutamente) subjetiva— quedan así garantizados.

Mas esta última ventaja nos impone ahora una nueva reflexión; pues en ella se nos muestra que el cortocircuito de la absolutización del accidente (con el consiguiente bloqueo del acceso a la substancia y la aparición, y solución *sui generis*, del «problema» del conocimiento), no era fortuito. Se descubre ahora su profunda motivación, la cual a mi entender no es gnoseológica, sino profundamente ontológica, a saber: garantizar una idea del ente que permita la *posesión absoluta* de la cosa. Pues solo el accidente (AB) es lo que /44 hay en la cosa (B) de disponible (para A). Yo no puedo poseer (absolutamente) una oveja —¿cómo la poseería en tanto que mismidad?— pero puedo beberme su leche, comerme sus corderos, arrancarle la lana. Solo si yo consigo identificar la oveja con sus productos, con sus accidentes, está la oveja —ella misma— disponible, y yo puedo saciar absolutamente mi afán de poder: solo entonces la oveja es mía; sólo si la

---

[46] Aquí hay que insistir en que para Hegel la relativización y la negatividad que ésta lleva consigo, no son sino riqueza; porque lo relativo es en esta relatividad en su fundamento, y pasa a ser en este fundamento lo absoluto, es decir, uno consigo mismo. En esta interna contradicción consisten la radicalidad y la coherencia dialécticas: el accidente es en verdad substancia, no un remedo de ella; del mismo modo es la alienación, ella misma, reflexión. Cfr. *System der Philosophie*, VIII, p. 348: «La rígida exterioridad que se da al principio, es superada, y su interior puesto de manifiesto; por lo que se muestra entonces que los que están enlazados entre si no son de hecho extraños, sino sólo momentos de una totalidad en la que cada uno en la relación al otro está en sí mismo y se encuentra consigo».

[47] Cfr. *Ph.G.*, II, p. 445: «El pensamiento es coseidad, o la coseidad es pensamiento».

cosa es tal en su dación, la poseo toda y absolutamente, pues entonces está *dada* ella *misma,* esta *selbstgegeben* [48].

Creo que es en este contexto donde hay que entender el problema moderno del conocimiento. La exigencia de apodicticidad es resultado de la voluntad de poder, del afán de posesión[49]. Lo real es desde aquí, mediado en su absoluta cognoscibilidad —ya que esta cognoscibilidad es el medio de acceso a la categoría de realidad—, lo disponible, lo que está ahí, «Da-sein». Y así el resultado de esta apodicticidad científica, su fin último, es la técnica, el dominio científico de lo otro: saber es manejar, disponer y ordenar construyendo.

Y de aquí la incomodidad moderna ante la categoría de substancia, ante el absoluto que no se deja dominar y que está siempre más allá, como un misterio.

No en vano ha llamado la atención la Escuela de Frankfurt desde perspectivas marxistas sobre los (bien se pueden poco a poco llamar funestos) resultados de semejante concepción: la alienación planetaria del género humano y con ella la reducción del hombre a objeto de dominio. Pues efectivamente, en esto consiste la alienación: en la enajenación por la que, constituyendo su mismidad en sus relaciones hacia lo otro, el hombre se pone a sí mismo a disposición de los demás[50]. Ahora bien, poco se gana con una descripción sinto- /45 mática, si la etiología sigue siendo un enigma. Y aquí me parece que esta tradición crítica está aún muy lejos de precisar las causas del mal. Pretender arreglar este problema a base de un cambio en el sistema de producción económico (Marx) sería como querer impedir que se compre algo que es por principio vendible; y si el hombre se constituye como tal en las *relaciones* de producción, está en principio

---

[48] Cfr. *System der Philosophie*, VIII, p. 301: «Tenemos (pues) todos los motivos para estar contentos con el hecho de que en las cosas que nos rodean nos las habemos con apariencias (accidentes), y no con sólidas y subsistentes existencias; pues en este caso pereceríamos de inanición tanto corporal como espiritualmente» (incisos entre paréntesis son míos).

[49] Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

[50] Por supuesto que éste es dialécticamente sólo el primer momento de la negatividad, la cual en la negación de la negación ha de ser superada por la reflexión (cfr. *Ph.G.*, II, p. 265). Pero ello no quita para que en ese momento el hombre sea esencialmente algo disponible, de modo incluso que la reflexión puede quedar impedida y la alienación fijada (cfr. ibidem, pp. 265 s).

alienado en ellas: el hombre se convierte en un «producto» que, por mucho que sea «de sí mismo», él siempre puede poner en venta[51]. La revolución que parece aquí necesaria consistiría a mi entender más bien en volver a poner del derecho el sistema que hemos visto invertir a la dialéctica. Se trata de ver que el hombre, *este* hombre (la substancia), no *es* sus accidentes (ésta es la alienación), y de descubrir que es, en efecto, fundamentalmente substancia[52]: un (relativo) absoluto que ni está *ni puede* estar en venta; porque solo lo relativo, el accidente, es comerciable. Por ello ha sido la revolución moderna del accidente lo que ha puesto las bases para la universal mercantilización del género humano. Por el contrario es la substancia —y en su absolutez sólo ella— aquello que está siempre más allá de toda relación como lo inaccesible a la rapiña: la substancia, cada hombre —si lo entendemos como tal—, se ve, pero no se toca./46

* * *

Concedo que el último giro empleado y la idea de conocimiento substancial como relación hacia lo en cierta forma inaccesible, son expresiones difíciles que, por lo demás, constituyen el núcleo de la tesis que aquí se defiende y precisan por tanto de una mayor aclaración.

Volvemos por ello al ejemplo del diálogo, porque parece que es el campo propio para criticar la concepción dialéctica aquí expuesta, sobre la base esta vez de una alternativa a ella. Si el diálogo como relación es la mediación absoluta y el origen del Yo y del Tú, estos están superados (*aufgehoben*) en este diálogo y son

---

[51] Éste es el caso del trabajo como objetivación (producto), que es el medio constitutivo de la integración conciencia-naturaleza, en la que el hombre, gozando de esta objetivación, se encuentra a sí mismo (cfr. *Ph.G.*, II, pp. 156 s). El hombre se aliena en el trabajo *qua* producto, y si se le quita este producto reduciendo su trabajo a salario (Marx) —lo cual siempre es posible—, entonces se arrebata al hombre su mismidad.

[52] Por no darse cuenta de esto, las soluciones que se ofrecen al problema de la alienación suponen en algunos casos una comprensión del hombre sujeta a una alienación aún más radical. Así p. ej. K.-O. Apel critica la alienación económico-política, porque, dice, impide que el hombre sea totalmente trasparente en el lenguaje (Cfr. *Die Transformation der Philosopbie*, tomo II, p. 143). No considera Apel que el hombre absolutamente trasparente en el discurso —y a eso habríamos de llegar tras superar la alienación— está alienado en este discurso y, valga la ironía, puede ser vendido (el hombre mismo) en cinta magnetofónica.

transparentes en él: el Tú es lo que me habla y en tanto que me habla, es decir, su relación hacia mí, como yo soy mi relación hacia él. Esto ha de ser así, dice la dialéctica, porque de otra forma, siendo el diálogo algo «en sí» y estando «en medio», la comunicación sería imposible; es decir, puesto que el diálogo se ha convertido en medio absoluto, los términos han de estar absolutamente mediados en él, y son lo relativo.

Ahora bien, ¿no es más cierto que el diálogo logrado, en acto, es más bien él lo relativo, que consiste en su propia disolución y que desapareciendo deja al Yo y al Tú frente a frente? Así parece. Por eso no se escucha el diálogo, sino al otro, al que habla. Por eso también puede ser el mejor diálogo —ciertamente lo es— mudo: la desaparición de un hablar que, cuando las palabras estorban, se pierde en un mutuo mirarse. Si esto es así, el auténtico diálogo, lejos de relativizar y mediar nada, es un encuentro con lo absoluto[53]. Pues el Tú bien parece lo esencialmente otro,

---

[53] No puede faltar aquí una referencia a M. Buber, que ha puesto especialmente de relieve la importancia metafísica del *factum* dialógico. Sin embargo, la postura de Buber respecto de los puntos aquí tratados parece un tanto ambigua. Por un lado ha puesto de manifiesto el carácter absoluto del Tú (cfr. *Das dialogische Prinzip,* Heidelberg 1979, p. 12). Mas por otra parte se mantiene firme en él el principio dialéctico: «en el principio —dice— es la relación» (*ibidem,* p. 22). Buber postula una totalidad comunicativa previa a la diferenciación personal: «en esta totalidad están inmersas (*eingebettet*) las personas —las substantivas y las pronominales— todavía con relieve, sin subsistencia redonda. No se trata de estos productos de la descomposición (*Zerlegung*) y reflexión (*Überlegung*), sino de la verdadera unidad original, de la relación vivida» (*ibidem).* Pero es que con esto el Yo, pero también el Tú, acaban siendo meros términos de una especie de comunicación pura donde «toda vida real es encuentro (*Begegnung*)» (*ibidem,* p. 15) y el Tú mero correlato del Yo (*ibidem,* p. 7). De modo tal que «el Tú individual ha de pasar, tras concluirse el proceso relacional, a ser un ello (*Es*)» (*ibidem,* p. 37). En este sentido, procediendo de la misma tradición del pensamiento dialógico, la postura de E. Levinas (cfr. *Totalidad e Infinito,* Salamanca 1977) significa una esencial aclaración de esta ambigüedad buberiana, sobre todo porque insiste en la imposibilidad de que los términos dialógicos, sobre todo el Tú, sean absorbidos en una totalidad relacional. Sin embargo creo que la postura de Levinas —necesitada aún de matización en su calificación del Tú como lo absolutamente otro e indisponible, que olvida la posibilidad de una relativa o accidental identidad entre ambos, p. ej. en el amor—, siendo correcta, carece de la base ontológica que únicamente puede impedir que el carácter absoluto de la alteridad no se asiente en una postura maximalista que corre el riesgo de verse reducida a la afirma-

aquello que /47 no se deja superar negativamente (*aufheben*), sino aquello que una vez encontrado por un Yo éste se empeña precisamente en afirmar más allá de toda relación, afirmando así también una dualidad que en absoluto estorba[54]. El diálogo,

---

ción de postulados moralizantes. Creo que esta fundamentación ontológica de la alteridad ha de apoyarse, como se pretende aquí, en la idea de substancia. Pero entonces se muestra que esta alteridad —en contra de lo que pretende Levinas— es, en efecto, una alteridad ontológica, y no exclusiva de la esfera antropológica. Así, en contraposición a este antropologismo, se entiende aquí la relación dialógica como paralela a una relación sujeto-objeto más general que impide, no solamente en las relaciones humanas, sino en absoluto, la absorción de cualquier alteridad en la mismidad subjetiva.

[54] Esta afirmación de la alteridad es precisamente el amor: es decir, la afirmación de lo otro en cuanto otro más allá de toda posible identificación con él. Muy por el contrario el amor significa para Hegel el *summum* de una negatividad por la que los amantes alcanzan una identificación en la que ambos están superados en la negación de su personal subsistencia. En la idea hegeliana del amor se muestra así con especial radicalidad la esencia negativa de la dialéctica como inversión de la dinámica propia de la relación dialógica. Esto, que en mi exposición suena a crítica, adquiere sin embargo en Hegel el tono positivo de una liberación donde la muerte cumple una esencial función redentora. Por ello en el análisis de la dialéctica del amor Hegel alcanza uno de sus momentos de máxima belleza especulativa, aparte de claridad expositiva.— Cfr. *Philosophie des Rechts,* VII, pp. 237s.: «La familia —pues en ella ve Hegel la realización del amor— tiene como determinación la inmediata substancialidad del espíritu, la unidad de éste que se siente a sí misma: el amor. De tal forma que su forma de entender las cosas (*Gesinnung*) consiste en tener la autoconciencia de su individualidad en ésta, como en la esencia que existe en y para sí, para ser en ella no como una persona para sí, sino como un miembro. Amor significa la conciencia de mi mismidad con un otro, de modo que yo no soy aisladamente para mí, sino que gano mi autoconciencia sólo como superación de mi ser-para-mí, a través de mis saberme a mí mismo como mi unidad con el otro, y del otro conmigo (...). El primer momento del amor consiste en que yo no quiero ser una persona subsistente para mí y en que, si lo fuese, me sentiría defectuoso e imperfecto. El segundo momento consiste en que yo me gano (a mí mismo) en otra persona, en que yo tengo la validez en ella que ella a su vez alcanza en mí. El amor es por tanto la más monstruosa contradicción, que el entendimiento no puede resolver, no habiendo nada más duro que esta puntualidad de la autoconciencia que está negada y que sin embargo yo debo tener como afirmación. El amor es a la vez el surgimiento y la disolución de la contradicción: en tanto que disolución es la unificación moral». — Cfr. también *ibidem,* p. 240: «El punto de partida objeto (del matrimonio) (...) es el libre consentimiento de las personas de formar una persona, de entregar su personalidad natural y única en esa unidad, la cual es en esta consideración una autolimitación, pero, en tanto que ganan en ella su autoconciencia substancial, es su

siendo él relativo, potencia por /48 tanto la absolutez de sus términos: Yo y Tú son más substancia cuanto mis hablan; no son más *uno,* son más *dos,* siendo así cada cual más uno consigo mismo.

¿Y qué ocurre entonces con la unidad refleja del «Nosotros»? No es éste un tema fácil que se pueda despachar en un par de líneas. En cualquier caso, el intento dialectico de hacer preceder el «Nosotros» sobre un Yo y un Tú que quedan superados en él, me parece un intento de reconstruir el monólogo[55]. En este sentido, la dialéctica es monológica; mientras que aquí se intenta defender el carácter siempre relativo o accidental de todo posible «Nosotros». Cabe solo un caso —que por su complejidad dejaremos meramente apuntado— en el que esto no es así: En aquella substancia que es /49 actualidad infinita sus actos no pueden ser accidentales, pues son absolutamente unos con la posición substancial misma. Si en esta substancia se dan relaciones, estas serán igualmente originarias que la substancia, y por tanto subsistentes ellas mismas. Sin duda cabe en esta substancia —Dios— un (trinitario) «Nosotros» igualmente original y subsistente que Dios mismo.

Pasamos con ello a la siguiente dificultad a tratar: Si el diálogo es experiencia de lo absoluto, ¿cómo entonces es posible alcanzar algo que, puesto que absoluto, está más allá del diálogo mismo? Teniendo en cuenta que el diálogo y el encuentro del Tú los tratamos aquí como paradigmas para la comprensión del conocimiento y la experiencia de lo otro, podemos generalizar la pregunta: ¿cómo es posible que el conocimiento, que es una relación —un accidente por tanto—, alcance a conocer lo que está más allá de él, el absoluto substancial?

---

liberación». — Es claro que la idea del amor se convierte para Hegel en el paradigma último de la contraposición e identificación dialéctica: es el ejemplo más vivo de la aplicación del esquema dialéctico, y en el que se hace más visible qué pueda significar la *«vermittelte Unmittelbarkeit»*, la cual, a mi modo de ver, constituye el centro del sistema hegeliano.

[55] Así p. ej. cuando se reduce la multiplicidad personal a la unidad sintética de la familia (cfr. nota 54), unidad que es detentada por la patria potestad. Más radical es aún la postura hegeliana cuando esta superación de lo personal sucede en el ámbito del Estado. Ciertamente se da aquí una integración, pero no de un modo tal que el individuo alcance su esencia personal en el todo, o lo que es lo mismo, de tal modo que esta integración siga siendo sólo relativa y accidental.

La contestación a esta pregunta me parece que está ya implícitamente dada: ello es así, el conocimiento se trasciende a sí mismo, porque es un accidente, una relación relativa a las substancias que entran en él en contacto. Puesto que las manifestaciones del Tú presente en el diálogo —hablar, reír, movimiento de ojos, de manos, en suma, el dialogar mismo— son accidentes, mi referirme a estas manifestaciones *no se queda en ellas,* no las absolutiza, sino que las toma como lo que son: manifestaciones; y se ve obligado *precisamente por ellas* a continuar su referencia *(su* se refiere tanto al conocimiento como a las manifestaciones) hacia el todo subsistente que ponen de manifiesto. Entonces el Yo descubre el Tú: hablar es *tu* hablar, reír *tu* reír, etc. Es decir, porque el conocimiento —no siendo substancia, sino accidente— no es medio absoluto, por ello él y sus referencias cognoscitivas absolutamente inmediatas (cualidades sensibles p.ej.) no se ponen «en medio», sino que constituyen una relación que comunica «de medio a medio» cognoscente y conocido *qua* substancias[56]. Decir que una relación no llega más allá de sí misma, es una falta de consideración con la lógica de las /50 relaciones, un sinsentido que resulta de hacer de la relación una substancia. Pues, ¿se puede pensar una puerta que no conduzca más allá de su umbral? [57].

---

[56] Esta es la postura de la filosofía substancialista clásica: «Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» (Sto. Tomas: De Veritate, q 2, a 6, ad 3). Del mismo modo el entendimiento tiene como último objeto propio la «res» (cfr. *S.Th.*, q 85, a 2; *De Ver.*, q 2, a 2) entendida como substancia, «nam per accidentia cognoscitur ratio substantiae» (*S.Th,*, III, q 75, a 2).

[57] Se ha defendido (cfr. p. ej. C. Cardona: *La Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1969) que idealismo y realismo son ambas posturas coherentes en sí mismas y así en cierta forma cada una incriticable desde los presupuestos de la otra; de tal manera que la decisión por una de las dos seria resultado de una «opción intelectual». No creo que esto sea así, y me parece haber mostrado que la opción idealista es un malentendido del carácter propio del conocimiento *qua* relación. Puesto que el idealismo acepta que el conocimiento es relación, se le puede pedir que acepte entonces la exigencia de la lógica de las relaciones, por la que éstas en su misma constitución se trascienden a sí mismas. Si, como ocurre, no lo hace; si además acude al sinsentido de absolutizar las relaciones, entonces esto puede y debe ser criticado, en efecto como el sinsentido que resulta del cortocircuito que se ha intentado poner aquí de manifiesto.

La pregunta por cómo puede el conocimiento llegar a lo que está más allá de sí mismo, tiene pues la siguiente contestación: el conocimiento alcanza lo absoluto otro, porque es una relación y un accidente, y a éstos compete esencialmente alcanzar más allá, trascenderse; pues se constituyen esencialmente en lo otro, siendo la relación, el accidente, lo que está alienado: su ser es un «ser de» *(inesse),* que los lleva más allá de sí mismos: como a puertas y a caminos, como al rio que va al mar y en él se pierde, como al buen hablar que tanto mas dice cuanto a él menos se le oye. Entonces el conocimiento, mis allá de sí mismo, alcanza la substancia: ésta se hace evidente, haciéndose visible en sus manifestaciones.

Ahora bien, esta evidencia nunca es absoluta para el conocimiento finito o accidental. Pues si por una parte es verdad que el conocimiento y las manifestaciones conocidas no ocultan, sino que efectivamente revelan, no es menos cierto que, siendo estos esencialmente relativos, la manifestación de la substancia en ellos no es absoluta. Puesto que los accidentes no pueden absorber la substancia entera, tampoco pueden presentar toda ella; y así se ofrece ésta siempre con una evidencia relativa, perspectivamente[58]. El conoci- /51 miento de la *substancia* es, pues, *accidental* —en contra del substancial conocimiento del accidente— o un conocimiento relativo de lo absoluto —y no un conocimiento absoluto de lo relativo, que daría una evidencia total (en la medida de una longitud, p.ej.) que no es aquí el caso—.

Solamente ahora podemos matizar algo que se negó anteriormente con toda radicalidad, a saber: el carácter mediador del conocimiento, y con ello la mediatez de la presencia substancial. Lo que acabamos de decir acerca de la relatividad de nuestro conocimiento substancial y de la imposibilidad de que las manifestaciones accidentales agoten la riqueza de esta substancia, nos obliga a admitir —al parecer en contra de lo dicho anteriormen-

[58] Sobre este perspectivismo en la dación de los objetos trascendentes ya había llamado la atención Husserl, y es interesante señalar la diferente interpretación que él ofrece de este fenómeno: «El que nosotros creamos captar en el cambio de los contenidos vivenciados uno y el mismo objeto, esto es algo que pertenece (...) al dominio vivencial; vivenciamos la 'conciencia de identidad', es decir, la creencia (*das Vermeinen*) de captar una identidad» *(Logische Untersuchungen,* II/l, pp. 382 s.).

te— un cierto carácter de mediación para el conocimiento, o, lo que es lo mismo, a admitir que la substancia no está ella misma inmediatamente presente. Ello es cierto, pero lo es sólo con la condición de matizar una vez más: esta mediación cognoscitiva es en su esencia relativa y no absoluta, *y resulta por lo mismo —tal y como se ha defendido—una relativa inmediatez*[59]*.*

Dicho a modo de ejemplo: desde una habitación a través de una puerta yo veo *otra* habitación, que es absolutamente otra. La veo ciertamente a través de la puerta, y por tanto inmediatamente; pero la veo relativamente, desde una relación que impone una perspectiva, y es esta perspectiva la que supone una cierta mediación. De modo que se puede decir que si bien la puerta abierta me permite ver *la* habitación, por otra parte me «impide» ver *toda* ella: yo veo solo lo que me deja ver una puerta en la que no «cabe» la otra habitación entera. Así, *mutatis mutandis*, habiendo alcanzado lo otro substancial como absoluto, el conocimiento no alcanza esta substancia absolutamente; o la substancia se le escapa, y está siempre más allá: es efectivamente lo otro, lo trascendente. Por ello, aunque esta famosa «cosa en sí» no sea lo absolutamente incognoscible, sino más bien lo único conocido, la substancia es a la vez —y en ello tienen razón los modernos— lo misterioso; éste estar ahí y escaparse siempre, el no estar nunca absolutamente dada y resistirse a entregar su mismidad, en ello consiste su misterio[60]./52

---

[59] Y no la absoluta inmediatez que resulta en Hegel de la absoluta mediación de sujeto y objeto en la relación que los comunica.

[60] Desde este punto de vista de lo que Hegel denomina el conocimiento finito, en el que la realidad y el concepto no son absolutamente unos, «se adscribe al objeto una desconocida cosa-en-sí *tras* el conocer, y ésta, y con ello también la verdad, se considera como un absoluto 'más allá' para el conocimiento» (*WL*, V, p. 276). Aquí hemos de matizar cuidadosamente para no ponernos a tiro de esta crítica hegeliana según la cual esta concepción del conocimiento sería contradictoria consigo misma (cfr. *ibidem).* Hegel, y con él toda la modernidad, no quiere darse cuenta de que el conocimiento es relación y de que una relación, teniendo siempre un «más allá» (*jenseits*), no tiene nunca un «detrás» (*hinter*). O más precisamente, que teniendo un término al que se refiere, no incluye en sí a éste como parte de ella misma. Como muy bien lo expresa Hegel: en su fin cumplido la relación todavía no lo ha alcanzado (cfr. *ibidem)*; o sea, ella es un acto que termina en otro, un acto relativo o movimiento cuyo cumplimiento por principio no tiene necesariamente que ser absoluto (lo es en Dios, pero en Él el conocimiento ya no es movimiento ni relación sino

Pero este misterio no significa incognoscibilidad, antes bien significa la *evidencia,* pero aquella indisponible, irreconstruible, que se ofrece siempre como un don que perdería su valor si se entregase del todo[61]; que se ve, pero no se toca. Por ello el conocer, si se dirige a la substancia, es siempre contemplar: mirar, no con-*prender.*

Y aquello que se mira se puede señalar; así se hacen los nombres propios del misterio: «esto», «aquello», «Tú», los pronombres, que lo dicen *todo* de la substancia dejándola como es: *inefable.*

Nota añadida en 2013

Este artículo es importante para entender muchas cosas que he escrito después. Representa el intento de mantener una filosofía de la substancialidad frente a lo que, desde Hegel primero, pasando por Husserl, para llegar por fin a Heidegger, se plantea como una filosofía de la «presencia», del *Da-sein*. Desde este punto de vista, el conocimiento, o en general cualquiera de los modos relacionales de esa presencia, no debe ser entendido co-

---

consigo mismo). Así el conocimiento conoce *la* cosa, ésta no está detrás de él; conoce además la cosa *misma.* Pero no hay contradicción alguna en afirmar que esta mismidad es trascendente, está más allá. Dicho en términos husserlianos: la intencionalidad (en contra de Husserl) se dirige necesariamente a algo otro, es trascendente a ella misma; y una intencionalidad que sólo alcanzase un objeto que ya está contenido en ella, sería una contradicción. Ahora bien, puesto que el conocimiento substancial —p. ej. del Tú— lo es de lo trascendente, este conocimiento nunca absorbe su objeto, y por ello éste es siempre también lo desconocido: lo (sólo) relativamente conocido y por ello lo relativamente desconocido. ¿Dónde hay una contradicción, como pretende Hegel, en negar que el conocimiento haya de ser necesariamente absoluto?

[61] «Este conocer mantiene así aún su finitud en su fin cumplido; en este fin el conocimiento aún no lo ha alcanzado (el fin), y en su verdad aún no ha llegado a la verdad (en efecto: su *relación* a la verdad no es absolutamente *la verdad).* Pues en la medida en que en el resultado el contenido tiene aún la determinación de algo dado, el ser-en-sí presupuesto frente al concepto no está superado; la unidad del concepto y la realidad, la verdad, no está así (cuidado: absolutamente) contenida (en él)». — Genial es aquí la apreciación hegeliana de la postura contraria a la suya (la de lo que él llama el conocimiento finito), que con las matizaciones que añado entre paréntesis, hago mía. Sobre la pretendida contradicción de esta concepción (cfr. ibidem*)* véase nota 60.

mo algo primero, o como el fundamento en el que toda realidad se resuelve. Más bien toda presencia ocurre «desde» aquello que la fundamenta *y trasciende*, como lo sub-stante que se manifiesta y desarrolla en sus modos relacionales, efectivamente como des-velamiento y verdad, pero desde más allá de una relación cognoscitiva o dialógica para nosotros siempre finita y que por tanto no termina de alcanzar lo que pretende. Conocemos aquello que desde sí *es;* y no es aquello que se presenta y es accesible, por ejemplo cognoscitivamente, y en tanto que es acogido en la citada presencia. La verdad se funda en el ser, y no al revés.

En este sentido, suscribo ahora, tantos años después, y con el máximo vigor, todo lo que en estas páginas se dice. Y sin embargo, actualmente lo diría de otra manera. Porque entender esa presencia, o el conocimiento que la acoge, como relaciones fundadas en las substancias presentes y cognoscentes, resulta insuficiente para caracterizar ese ámbito abierto (ciertamente no relación cerrada en sí misma) constituido en esa simetría conocimiento-presencia. O de otra forma: conocer y ser conocido, no son, como en estas páginas se ha dicho, meros accidentes de las citadas substancias. Volviendo al principio: la intencionalidad, que es referencia abierta a lo otro, es insuficiente para caracterizar el conocimiento, o la presencia. En este artículo no se presta atención a algo esencial, a saber, que tanto el conocimiento como la manifestación, siendo relaciones, son también actividades de la substancia, que esta recoge reflexivamente en su propia identidad actual. Y sin esta atención a la actividad reflexiva, tanto del sujeto como del objeto (que también es sujeto, como efectivamente se muestra en el diálogo que aquí tomamos como paradigma), no se termina de ver la diferencia que hay entre una relación y el saber de dicha relación; entre «estar» en un estadio y «ver» un partido, por ejemplo. Tan importante es esto que se trata de la diferencia que hay entre un marmolillo —que, si está próximo, está sometido a las mismas influencias relacionales— y nosotros mismos, como sujetos que en estas relaciones «nos enteramos», a saber, en lo que nos pasa, de nosotros mismos. Siguiendo con el diálogo: no se trata sólo de la respectiva apertura de dos substancias; no se trata sólo de generar el espacio interlocutivo en el que tienen sentido expresiones y las correspondientes comprensiones: ese espacio tiene que ser re-

cogido por ambas partes en una actividad reflexiva; porque sólo entonces manifestarse es un «querer decir» o «significar», y comprender igualmente un acto moral en el que «nos hacemos cargo», o sea, nos hacemos «responsables» de lo que nos pasa como aquello en lo que, «respondiendo» a lo que lo otro «quiere decir», nos recogemos a nosotros mismo en un acto de autoconciencia. Sólo entonces ese espacio abierto trasciende la pura respectividad espacio-temporal o la física acción recíproca —el puro tropezarse con los otros en el autobús, por ejemplo— de «cosas» y se convierte en ámbito de encuentro donde lo otro se hace, al menos tendencialmente, un Tú, en la misma medida en que yo alcanzo a ser un Yo, al recuperarme a mí mismo en ese espacio relacional.

Así pues, lo que aquí está escrito resulta muy insuficiente respecto de lo que al final pretende, que es entender las «intenciones» cognoscitivas como diálogo intersubstancial. Pero una cosa se mantiene: ese espacio abierto, lo que Heidegger llama *Unverborgenheit,* nunca puede ser una instancia mediadora en la que los términos de la relación se disuelvan dialécticamente a fin de garantizar su mutua trasparencia. Porque en ese caso el conocimiento absoluto del nuevo absoluto que sería la absoluta mediación de lo relativo, sería, como aquí hemos visto, la infinita trasparencia de eso relativo, que por lo mismo se disuelve en la nada.

Y otra cosa se mantiene: en la relación entre substancias finitas, que nunca dicen del todo lo que «quieren decir» ni terminan de «enterarse» de lo que les pasa, Yo y Tú son términos que se escapan como un misterio a la relatividad del diálogo. Este siempre resulta insuficiente, asombroso y desconcertante; paulatino «descubrimiento» de lo «otro», efectivamente como otro Yo, más que la infinita desnudez del ser que Hegel y Heidegger quieren garantizar en la relativización de lo distinto, que es entonces —pese a los intentos de poetizar el desaguisado— más violación que encuentro amoroso.

PRAXIS Y TRASCENDENTALIDAD

LA ESCISIÓN DE LA RAZÓN Y LA IDEA HEIDEGGERIANA DE «MUNDO»*

Publicado originalmente en:
Thémata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, Nº 1, 1984, págs. 75-87

ABSTRACT:

La ontología fundamental de Heidegger supone una reformulación de la relación sujeto-objeto, tal y como se plantea en la filosofía trascendental de origen kantiano, y se replantea después en la fenomenología. La original intrusión del existente en medio de los entes pero trascendiendo a estos, abre un horizonte de trascendencia que funciona como condición de posibilidad, no sólo para que estos se articulen como objetos, sino para que se presenten en absoluto como entes. Ese horizonte trascendental del ser tiene como última condición de posibilidad la pretensión (*Entwurf*) de la existencia de poder ser sí misma en medio del mundo. La libertad, como acto constituyente de esa existencia (y no la conciencia), ocupa así el lugar que en Kant corresponde a la apercepción trascendental. Ello permite superar la escisión práctico-teórica de la razón desde ese sentido fáctico e histórico de la libertad existencial.

El segundo centenario de la *Crítica de la Razón Para* que estamos conmemorando en este ciclo de conferencias es ciertamente ocasión para revivir en una reflexión directa el pensamiento kantiano y para replantear los problemas que en él se han propuesto a la discusión filosófica; se trataría, pues, de considerar en qué medida este pensamiento continúa vivo.

Sin embargo, esta consideración quedaría incompleta, si no se pasase en ella al ulterior tratamiento de posturas filosóficas que, sin ser estrictamente kantianas, responden a la inspiración inmediata del pensador regiomontano. En éstas se plantean problemas y se apuntan soluciones que revierten sobre las cuestiones abiertas por su filosofía y que contribuyen a una más correcta

---

* Este artículo es reproducción de la conferencia del mismo título pronunciada el 26-III-l982 en el curso conmemorativo del segundo centenario de la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, organizado por la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla con el título: *Kant y la Crítica de la Razón*.

comprensión de su pensamiento. El complejo doctrinal del pensamiento trascendental se muestra así como una totalidad viva que desde Kant, pero más allá de él, sigue ofreciendo los frutos de una dinámica creadora.

Bastaría señalar a este respecto la recogida de planteamientos trascendentales en un contexto tan ajeno al kantismo ortodoxo como ha sido la Escuela de Frankfurt[1], las interpretaciones trascendentales que se estén haciendo del pensamiento de Wittgenstein[2], por no mencionar la deuda que Husserl tiene frente a esta inspiración. En los ultimísimos tiempos cabe mencionar la fuerte renovación del pensamiento trascendental que se esté produciendo en torno a la figura de K. O. Apel, quien pretende encontrar los presupuestos para una fundamentación de toda experiencia positiva qua válida y verdadera en el *a priori* de una comunidad de comunicación como sujeto último y fuente de una verdad entendida como consenso[3].

Esta mención no responde sin embargo al prurito de citar *«le dernier crie»*; interesa más bien descubrir en esta referencia la mediación en la que este —por llamarlo de alguna manera— trascendentalismo dialógico se apoya para /76 efectuar la transformación de la filosofía post-kantiana, a saber: el pensamiento hermenéutico que parte de M. Heidegger[4]. No parece aventurado afirmar que el «Kant’s revival» al que —al menos en el marco del pensamiento alemán— estamos asistiendo, esté en parte importante provocado por la reasunción de posturas trascendentales en una filosofía de impacto tan fuerte como ha sido la de M. Heidegger. Y si provocado, entonces también mediado; es decir, la filosofía de raíz kantiana que esté cobrando nueva fuerza parece renacer desde la transformación que ha sufrido en su reformulación heideggeriana. Parece, pues, justificado dedicar nuestra atención a la consideración de algunos aspectos de esta transformación.

---

[1] Cfr. p. ej. M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, 2ª ed. Frankfurt a. M. 1968: especialmente «Traditionelle und kritische Theorie», vol. II, pág. 137 ss. También: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M., 1974.

[2] Cfr. K.-0. Apel: «Sprache», en: *Handbuch philosophischer Grundbegrlffe,* vol. V, München, 1975.

[3] Cfr. K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie,* Frankfurt a. M., 1973.

[4] Cfr. op. cit., vol. I, pág. 24.

Reformular una inspiración filosófica no significa sin embargo, cuando lo hace un pensador, retomar fórmulas y retocar matices, sino replantear los problemas de los que ha nacido la inquietud que ha dado origen al pensamiento en cuestión. Por ello podemos esperar encontrar en Heidegger luces nuevas que iluminen la interpretación que desde él se puede hacer de la filosofía del regiomontano. En concreto: se trata de abordar aquí el problema de la relación entre razón práctica y razón teórica, y de esbozar la solución que aporta M. Heidegger a este problema. cabe esperar que desde la plataforma que se alcance en esta reflexión se logre una perspectiva que permita una ulterior discusión del pensamiento kantiano.

La escisión de la razón pura en I. Kant parece —a pesar de sus pretensiones de salvar la unidad de ésta[5]— un punto relativamente claro en la interpretación de este pensador. La estructura del a priori teórico —intuiciones, categorías e ideas— tiene como referencia —indirecta, en el caso de las ideas— el dominio fenoménico del aparecer. Esta estructura tiene como misión, no ofrecer objetos propios, sino objetivar la diversidad sensible en la unidad actual de una apercepción sintetizante. El campo propio de aplicación de este *a priori* es por tanto la experiencia empírica; su misión consiste en introducir su necesidad en tanto *a priori* en la contingencia sintética de esta experiencia. Por razones que hemos de dar aquí por supuestas, Kant no puede aceptar para la razón práctica el carácter de la necesidad propia que compete a la objetividad empírica. En ésta la necesidad a priori, formal, de los juicios teóricos —que dicen lo que *es*— se ve limitada como fuente de conocimiento a su referencia empírica. Para los juicios morales —que dicen lo que *debe* ser—, para el deber, Kant reclama una validez incondicionada, categórica, previa a toda referencia experiencial[6], de modo que la voluntad pueda determinarse autónomamente en y desde sí misma. El resultado es una duplicidad de órdenes racionales: por un lado tenemos las formas propias del a priori científico-teórico; por otro el a priori moral,

---

[5] Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. IV, pág. 391, 24 ss.

[6] Ibídem, pág. 408, 9-11.

cuya forma es el deber en el que la voluntad se determina incondicionadamente desde sí misma.

Tan profunda es la escisión racional que, p. ej., la libertad propia de la razón práctica es impensable con las categorías de la razón teórica[7]. Ambas razones corren, pues, el riesgo de ser incompatibles: no se puede ser científico y moralista a un tiempo; o dicho de otro modo, el sujeto trascendental de la apercepción teórica parece otro que el sujeto que determina su voluntad en el acto moral[8]. Cómo el hombre pueda ser uno a partir de esta escisión racional, parece un punto arduo de explicar./77

* * *

Creo que M. Heidegger tiene mucho que decir a este respecto; creo en concreto que tiene una alternativa que ofrecer al pensamiento kantiano, desde una perspectiva, sin embargo, homogénea con su planteamiento trascendental.

Para defender esta tesis, hemos de mostrar:

1. Que el pensamiento heideggeriano tiene un carácter trascendental coherente con los presupuestos básicos de la filosofía kantiana.

2. Que sin embargo Heidegger radicaliza y transforma el concepto de experiencia trascendental de modo tal que hace posible desde ella una idea unitaria de razón.

3. Que —y éste es el *novum* heideggeriano— el último fundamento de las categorías que pretenden comprender lo que ocurre, es decir, los objetos de experiencia, o sea, el último fundamento de la razón teórica, ha de buscarse en un *a priori* definido por la voluntad y en absoluto teóricamente autónomo.

Pasamos al primer punto:

Definimos el término «trascendental»[9] del siguiente modo: dícese trascendental aquello que afecta a la constitución de los objetos de experiencia desde la forma de la experiencia misma. Una filosofía trascendental es aquélla que considera los modos de experiencia como fundantes respecto de los modos de sus objetos

---

[7] Cfr., ibídem, pág. 455, 10 ss.

[8] Por ello, «cómo la razón pura puede ser práctica, explicar esto es totalmente imposible para la razón humana» (Cfr., ibídem, pág. 461, 32-35. Todas las citas son traducciones mías de los textos originales a que se hace referencia).

[9] Cfr. *Kritik der reinen Vernunft,* A 295 s.; B 325 s.

propios. Se dice en ella que la estructura formal de esta experiencia es condición de posibilidad de sus objetos. Estos objetos, el ente como presente, están, pues, condicionados (*bedingt*), mediados (*vermittelt*) por la experiencia. Dicho de otro modo: La experiencia se convierte en medio absoluto y fundamento, no sólo respecto de la percepción, sino también respecto de la constitución de sus objetos. La experiencia, pues, pasa a ser el punto de partida para la consideración del ente real *qua* experienciable.

Es importante señalar que en esta somera descripción de los rasgos generales de una filosofía trascendental no ha hecho falta recurrir a la noción de sujeto. Dicho de otra forma: es posible mantener la tesis de que el pensamiento trascendental no implica a priori una postura subjetivista. La experiencia cuyas formas son condición de posibilidad de los objetos no es sin más el sujeto, sino más bien un campo intermedio, de mediación, entre sujeto y objeto, que tiende a ser considerado como origen y fundamento de ambos. Mas esta experiencia, si bien connota un polo subjetivo, implica a priori la presencia de objetos *qua* experienciables; no es, pues, más subjetiva que objetiva.

Haber puesto de relieve este carácter intencional del fundamento trascendental es el mérito propio de Husserl. En efecto, me parece que no sería difícil mostrar que el concepto de *Erlebnisstrom* —corriente de vivencias— tiene cierto parentesco con el concepto kantiano de experiencia. La vivencia objetiva entendida intencionalmente contiene en unidad actual la presencia de objetos en tanto que dados a un sujeto; se trata por tanto de un absoluto bipolar que en su estructura dinámica, en su deriva temporal, recoge todo lo dado en tanto que dado, es decir, en tanto que experienciado. Mediante la reducción fenomenológica Husserl pretende ganar un campo de mediación absoluta, independiente de toda existencia real, en cuya autonomía y renunciando a toda referencia a existencias trascendentes se pueda resolver el problema del conocimiento sin necesidad de recurrir a una conexión entre magnitudes heterogéneas, cual serían pensamiento y ser. El ente y el sujeto pensante se dan entonces mediados en la unidad de un fundamento común que incluye a /78 ambos como polos. Este fundamento es la corriente de vivencias intencionales, que es condición de posibilidad de la presencia intencional de los objetos.

Desde esta perspectiva Husserl puede radicalizar la concepción trascendental de la experiencia, renunciando en esta radicalización a la «cosa en sí» que Kant tenía que suponer como origen causal de las afecciones sensibles, las cuales constituían el material con el que la experiencia «construía» su objeto. Por el contrario, fenomenológicamente considerada, la experiencia intencional contiene en si ya todo lo que precisa para constituir sus objetos propios. Ciertamente Husserl renuncia con ello a dar una explicación genética de estos objetos: estén ahí, absolutamente dados; esto es lo único que le preocupa.

Esta renuncia tiene una seria consecuencia. Heidegger va a recoger el carácter absoluto de la vida intencional como origen de sus polos objetivo y subjetivo. Considera sin embargo que Husserl congela, por así decir, el carácter fáctico, propiamente vital, de esta corriente de vivencias, abstrayendo de ella su propiedad más esencial, que es su carácter histórico. A Husserl le interesa el análisis descriptivo de este dominio de la experiencia intencional sólo con el fin de ganar las categorías lógicas que hacen posible el saber científico *qua* apodíctico[10]. Para ello Husserl tiene que renunciar a todo lo que no es dación absoluta; pero en esta renuncia se le escapa —esta es la crítica de Heidegger— precisamente el fluir fáctico de la corriente vivencial. La experiencia intencional se muestra, sí, como fundamento, pero sólo de la objetividad absoluta propia del saber ideal.

Heidegger pretende universalizar el carácter de este fundamento, a fin de que abarque no solamente el problema de la objetividad cognoscitiva, sino también la presencia (siempre intencional) de todo lo que de un modo u otro puede en esta presencia llegar a ser. Se trata de buscar una experiencia trascendental en la que no sólo aparecen objetos conocidos, sino también el ente mismo en la pluralidad de sus múltiples modos de presencia. Ello exige una nueva radicalización —que en este caso es también

---

[10] Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a. M. 1979, pág. 148. Estas lecciones, recientemente editadas en el marco de la *Gesamtausgabe*, constituye la obra clave para entender las relaciones —en parte importante criticas— entre Heidegger y su maestro. Su publicación aporta una luz decisiva en este punto, luz que, si bien no añade nada nuevo a la doctrina de Heidegger, contribuye esencialmente a esclarecer la génesis de su pensamiento.

ampliación— del concepto de experiencia, hasta hacer de ella el campo propio de constitución, no solamente del objeto gnoseológico, sino del ente en cuanto tal[11].

Para ver esto ha de exponerse lo que Heidegger entiende por existencia. Se intentará mostrar cómo en esta comprensión se recoge lo trascendentalmente propio de la idea kantiana de experiencia.

La existencia es para Heidegger el modo propio de ser el hombre[12]. Mas no se trata de la existencia del verbo «existir» en el lenguaje ordinario[13]. Lo que Heidegger entiende por ella —por *Da-sein*— lo traduciríamos mejor por ex-stasis; pues existir consiste en un estar fuera[14], volcado en lo otro[15]. Mantenemos sin embargo /79 el término existencia, porque este ex-stasis (*Da-sein*) es en efecto la existencia a la que nos referimos en frases como: «el sentido de mi, tu, su existencia», como existencia personalizada. Mediante la existencia, constituido esencialmente en ella, el hombre esté volcado en la comprensión (*Verstehen*) de lo otro, de las cosas, personas, instituciones, etc. Se da por tanto en ella una auténtica experiencia de esto otro.

El hombre, que consiste en su existir, no se sitúa aquí como un objeto que entre otras características reúna la de existir. El hombre, en su esencialidad, no es nada más allá del acto que le lleva hacia lo otro que él. Ello significa que el hombre, lejos de poder ser entendido como un absoluto sustancial, consiste en su relación, en su misma relatividad hacia lo que en su existencia se le presenta.

---

[11] Mas esto es así en cualquier case a partir del concepto fenomenológico de experiencia; hasta el punto que Heidegger llegará a afirmar: «La ontología es posible sólo como fenomenología» (*Sein und Zeit*, 14 ed., Tübingen, 1977, pág. 85).

[12] Cfr. ibídem, pág. 42.

[13] Cfr. ibídem. Para esa existencia Heidegger utiliza el nombre de *Vorhandenheit*.

[14] Cfr., ibldem, pág. 62: «En el dirigirse a (algo) (...) y en el captar (lo) la existencia (*Dasein*) no sale por vez primera de su esfera interior, en la que estuviese encapsulada; esta existencia está, ya por principio, en su forma primaria de ser, «fuera», junto a (*bei*) un ente presente del mundo descubierto a priori (*je schon*)»

[15] Cfr. ibídem, pág. 42.

Ahora bien, es preciso matizar. La existencia en la que el hombre consiste —y aquí radica una importante novedad que hace a Heidegger superar el concepto de intencionalidad fenomenológica—, si por un lado es ciertamente intencional[16], ya que recoge en si lo presente en ella, por otro no se dirige sólo a esto presente. La existencia tiene el carácter de la trascendencia. La trascendencia propia de la existencia supone por un lado el que esta existencia se sitúa siempre —por definición— más allá de las posibles barreras de la subjetividad[17]. Pero esta trascendencia no es solamente un sinónimo de la ex-sistencia humana. Trascender consiste además en un cierto remontar, pasar por encima del objeto concreto al que la existencia se pueda dirigir en un acto determinado. La trascendencia abre así por detrás o por encima, por decirlo así, del objeto en cuestión lo que vamos a llamar un horizonte, y se sitúa en él. Veamos un ejemplo: Entramos en una habitación o espacio de este edificio (circunstancialmente la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla) y contemplamos la siguiente escena: un señor que se supone sabe mucho de una materia hace preguntas a otro que se supone que sabe menos o que incluso, en determinados casos, no tiene ni idea de ella; y las preguntas se refieren a la materia en cuestión. Si nos limitásemos a describir en directo el espectáculo que allí se nos ofrece, la conclusión correcta seria: este edificio es un manicomio. En vez de ello decimos: nos encontramos en la Universidad, y esto es un examen oral. La situación descrita no nos parece absurda, sino que la entendemos perfectamente, ya que nos referimos a ella como a un examen. Ahora bien, esta referencia es solamente posible, porque en su acto propio nuestra existencia pasa por encima del objeto en cuestión y se sitúa por encima de él en un contexto u horizonte más amplio, cual es el funcionamiento propio

---

[16] Cfr. «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, pág. 168.

[17] Por ello, aunque la existencia consista en trascender, ir más allá, ella permanece siempre dentro de sí misma. Pues «el estar junto al ente conocido no es un abandonar la esfera interior; también en este «estar-fuera» junto al objeto, la existencia está —en un sentido que hay que matizar— «dentro»; ella misma es como ser-en-el-mundo que conoce. Y de nuevo, 'captar' lo conocido no es un volver del captante salir con la presa ganada al 'albergue' de la conciencia: también en el captar, guardar y retener, permanece la existencia cognoscente, en tanto que existencia, fuera» (*Sein und Zeit*, pág. 62).

de una institución que llamamos Universidad. Sólo en la medida en que por encima del objeto descrito, trascendiéndolo, estemos ya situados en el horizonte de lo universitario, podemos decir de él que es un examen. Mas si esto es así, entonces resulta que el tal objeto se nos da desde un horizonte en el cual *estamos ya situados* antes de conocerlo como tal, a saber: p. ej., la Universidad[18]. Hacia este horizonte trascendemos todos nuestros actos cognoscitivos que se enmarcan en él, de tal modo que sólo desde la trascendencia así abierta se nos dan los objetos concretos. Mi existencia universitaria no es, pues, una suma de actos, sino un ser-en-la-universidad que se entiende como totalidad origina- /80
riamente dada, es decir, previa a sus actos, y en modo alguno como resultado aditivo de la agregación de éstos. Pues bien, esta existencia trascendente es condición de posibilidad para la dación (*Unverborgenheit*) de los objetos hacia los que ella está volcada. Esta dación no resulta inteligible sino desde el horizonte de trascendencia en cuestión; y es por tanto en esta trascendencia donde la experiencia existencial se articula como comprensión: si yo no fuera de algún modo un ser-en-la-Universidad, no podría entender lo que es un examen y lo entiendo sólo en la medida en que lo soy. Las categorías en las que se constituye lo dado como unidad de sentido son, pues, modos de la experiencia *qua* modos de trascendencia. Es el transcender lo que articula la experiencia inteligiblemente[19]. Las categorías como modos de trascendencia —la Universidad funciona en el ejemplo como un modo de trascendencia, y no como un objeto, que precisaría de un ulterior horizonte de comprensión—, y en último término la trascendencia misma, son por ello condiciones de posibilidad para la constitución de sentido, sentido que nos permite hablar de algo como algo, es decir, establecer un discurso con pretensiones de racionalidad.

---

[18] Cfr. «Von Wesen des Grundes» en: *Wegmarken*, pág. 138: «El ente está, como quiera que esté determinado y articulado en concreto, *de antemano* remontado (*überstiegen*) en una totalidad» (El subrayado es mío).

[19] Cfr., ibídem: «Lo que está remontado es sólo y precisamente el ente mismo que está o puede estar presente a la existencia». Y ello de modo tal que este estar remontado o superado en la trascendencia es condición de posibilidad para la presencia experiencial de este ente. Cfr. también: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1971, pág. 113.

Con esto se pone de manifiesto lo que se pretendía mostrar: la existencia, tal y como la entiende Heidegger, tiene un carácter trascendental. Ello es así en un doble sentido. En primer lugar la existencia es el todo intencional que es condición de posibilidad de lo presente en ella; en este sentido precede al ente hacia el cual se dirige. Ahora bien, esta precedencia se entiende además respecto de las categorías que hacen posible esta presencia ontológica. Estas categorías están condicionadas desde un horizonte que es en sí mismo un modo de trascendencia, un modo trascendente de la existencia misma. Esta trascendencia original en la que la existencia consiste es, pues, condición de posibilidad para una dación objetiva, o más heideggerianamente, de sentido. La función trascendental que tenía en Kant la experiencia integrada en la unidad de una apercepción trascendental, es asumida aquí por la existencia en el modo de la trascendencia descrita[20].

Ahora bien, esta sustitución tiene un alcance muy concreto: la abstracta unidad de la apercepción —igual que el Yo trascendental de la fenomenología— era incapaz de explicar desde sí misma la dinámica fáctica de la síntesis categorial. Ciertamente esta síntesis es una actividad del sujeto, pero el porqué de una determinada síntesis ya no es cuestión suya; no digamos ya el origen de unas categorías que son en sí algo último más allá de todo sujeto fáctico. Evidentemente este origen tampoco se puede situar en una cosa en si cuya única función es proporcionar una multiplicidad caótica de sensaciones. Así pues, tanto Kant como Husserl explican *post factum* la validez categorial y lógica del objeto constituido. La génesis del objeto en cuestión es altamente problemática y conduce en la doctrina del esquematismo trascendental a las páginas más complejas de la obra kantiana.

Introduciendo, en el lugar de la apercepción de un Yo puntual, la instancia, más dinámica, de una existencia que consiste en su actividad intencional y trascendente, Heidegger se sitúa en una posición más ventajosa a la hora de dar cuenta del origen último de las categorías que son condición de posibilidad de la presencia comprensible del ente./81

Pasamos con ello al segundo punto a tratar:

---

[20] Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 115: «Lo que posibilita la experiencia, posibilita igualmente lo experimentable o experimentado como tal. Es decir: la trascendencia hace accesible el ente en sí mismo para un ser finito».

Desde el concepto de existencia así ganado Heidegger va a ampliar, radicalizándolo, el horizonte de comprensión de la idea de experiencia, resistiéndose desde esta radicalidad a todo tipo de reducción. Se resiste en primer lugar a la reducción de la racionalidad experiencial a racionalidad lógico-científica. Pues la racionalidad científico-natural esté condicionada por una trascendencia «teórica», por un ser-en-la-ciencia —mejor, en el caso paradigmático de las ciencias naturales: por un ser-en-los-aparatos-de-medida— que no parece sea el último modo posible de trascender, sino más bien un modo fundado que remite a un horizonte más amplio como a su condición de posibilidad. Ni la ciencia parece ser el último horizonte de dación, ni el objeto científico lo primariamente presente a la existencia[21]. ¿Cuál es entonces este último horizonte? Y desde él, ¿qué es lo primariamente dado? Dejemos de momento la pregunta abierta y pasemos sencillamente a definir en vacío los términos de su respuesta; después veremos qué significado tienen en concreto.

El último horizonte de trascendencia para el hombre es según Heidegger, por definición, el mundo[22]. En su trascendencia, llevada hasta su ultimidad, el hombre se sitúa como ser-en-el-mundo[23]. Por ello, el ser-en-el-mundo es la definición propia de la existencia humana. Puesto que el mundo es el último término de la trascendencia, lo que se da en y desde este horizonte tiene ahora el último modo de dación posible que, puesto que operamos trascendentalmente, será también el modo primero y original, a saber: el modo de lo ente. Lo dado al ser-en-el-mundo en cuanto tal es el ente en cuanto ente. Por tanto, como ser-en-el-mundo el hombre comprende las cosas como *siendo* y puede articular el discurso más original: *«el ente es»*. El hombre se mueve por tanto en la *comprensión del ser*. Esto lo expresa Heidegger diciendo que el hombre trasciende el ente hacia el ser.

---

[21] En este punto M. Heidegger se separa radicalmente de su maestro Husserl, y en general de la filosofía trascendental que reduce la racionalidad a epistemología científica: «ser —dice Heidegger— no significa para Husserl otra cosa que ser verdadero (esto es así también para Heidegger: Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 226), verdadero (y aquí radica la discordancia) para un conocer teorético y científico» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pág. 165).

[22] Cfr. «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 141.

[23] Cfr., ibídem: «Denominamos mundo aquello hacia lo cual trasciende la existencia en cuanto tal, y determinamos esta trascendencia como ser-en-el-mundo».

Es importante, sin embargo, matizar aquí cuidadosamente, a fin de impedir un malentendido fundamental: el ser no es algo que esté más allá del ente al modo de otro ente, sino la condición trascendental para la presentación a una existencia del ente en cuanto ente. Esta condición no es otra cosa que la apertura original de lo real que emerge a partir de la última trascendencia de la existencia hacia el mundo. Trascendiendo, el hombre abre un horizonte último, el mundo, desde el cual se le revelan las cosas en esta ultimidad como entes. Vemos pues que si el existir, como ser-en-el-mundo, es condición trascendental para la apertura del ser en cuanto tal —para una apertura que es ya el ser mismo—, el ser es lo que el hombre comprende en su última trascendencia hacia y en el mundo[24], y sólo eso. El ser hacia el cual estén trascendidos los entes está, pues, esencialmente condicionado y mediado trascendentalmente por la existencia concreta que somos cada uno.

Podemos volver al ejemplo anterior: Situado como ser-en-la-Universidad el hombre universitario abre una trascendencia: la Universidad misma. Desde este horizonte abierto emerge lo académico: exámenes, profesores, bedeles. Obsérvese que desde otro horizonte profesores y bedeles serian padres de familia, peatones o beneficiarios de la seguridad social. El que sean entes académicos depende de que ha- /82 ya existencias —en este caso puede ser la suya propia— que se sitúen, consistiendo ellas mismas en tal situación, como ser-en-la-Universidad. Pues bien, así como en este caso se trata, no de una trascendencia última, sino de una superable, en el caso del mundo encontramos la última condición que posibilita la emergencia en absoluto del ente en cuanto tal. El ser-en-el-mundo de la existencia es condición de posibilidad del ente en absoluto.

Nos movemos aquí en una interpretación idealista más radical aun que la de Kant. Pues para Kant la experiencia y sus formas eran condiciones de objetividad, eran condiciones de constitución teórica, y no entitativa; en esta experiencia se constituía el objeto, no su onticidad, que era supuesta más allá de la experiencia como cosa en sí. Para Heidegger por el contrario la existencia,

---

[24] Esto lo Heidegger apoyándose expresamente en Kant. Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 115.

en su movimiento trascendente, es condición de posibilidad del ente en cuanto ente[25]. Ser y existencia *qua* apertura hacia este ser son —dirá Heidegger más tarde— lo mismo, en el sentido de que ambos se constituyen en el mismo acto de la trascendencia.

Sólo hay ente en y desde el acto de existir, de ser-en-el-mundo, que somos cada uno.

La trascendencia supone una totalidad que integra intencionalmente al hombre, el mundo y el ser de los entes que en y desde este mundo aparecen en la unidad de un acto de comprensión en el cual consiste la existencia. El nombre no es algo más allá del mundo, sino que consiste en remontar todo ente abriendo así un horizonte último que es el mundo, el cual sirve como marco y como condición de posibilidad para la presencia del ente. Pero el mundo no es la suma de todos los entes, sino el lugar de la trascendencia última del hombre; y es por tanto correlativo a él[26]. Del mismo modo como la Universidad, en nuestro ejemplo, no es la suma de todos los entes académicos, sino la condición de su posibilidad. Esta copertenencia del hombre y el mundo es lo que abre ahora el dominio en el que los entes pueden llegar a ser. Por ello, en cierta forma el ser pertenece a la totalidad que denominamos existencia: situándose mediante ella en el mundo, el hombre consiste en comprender, más allá de todo ente concreto, que el ente es, de modo que este ser tampoco es nada más allá del

---

[25] Cfr. *Sein und Zeit*, pág. l3: «La comprensión del ser que corresponde a la existencia comporta (*betrifft*) por tanto con igual originalidad la comprensión de algo así como un 'mundo' y la comprensión del ser del ente que resulta accesible dentro de este mundo. Las ontologías que tienen por tema al ente de carácter ontológico (*Seinscharakter*) no existencial, están según ello fundadas y motivadas en la estructura óntica de la existencia misma (...). La existencia tiene por tanto prelación (...) como condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías».

[26] Cfr., ibídem, pág. 64: «'Mundanidad' es un concepto ontológico que significa la estructura de un momento constitutivo del ser-en-el-mundo. Pero éste lo conocemos como determinación existencial del *Dasein*. Mundanidad es, por tanto, ella misma un existencial. Cuando ontológicamente preguntamos por el mundo, en modo alguno abandonamos el campo temático de la analítica existencial. 'Mundo' es ontológicamente una determinación del ente no existencial (de las 'cosas'), sino un carácter de esta misma existencia (*Dasein*)». (inciso entre paréntesis es mío)

acto de trascendencia que consiste en alcanzarlo. Existencia y ser comprendido son una misma cosa[27].

Creo con esto haber mostrado el segundo punto que se pretendía tratar: la radicalización y transformación a que Heidegger somete el concepto trascendental de experiencia. Esta transformación se apoya en tres puntos: 1. en la radicalización on- /83 tológica (no meramente fenomenológica) por la que esta experiencia en tanto que existencia pasa a ser el campo de constitución del ente en cuanto tal, y no meramente en tanto objeto; 2. en la agilización formal de la idea de a priori por la que se sustituye un esquema fijo de formas por el concepto más flexible de horizonte de comprensión; y por último, 3. en la idea de una existencia trascendente como última condición de posibilidad de lo presente en ella.

Mediante esta radicalización ganamos un dominio de presencia del ente en cuanto ente que Heidegger denomina mundo. Éste es condición de posibilidad para el mostrarse del ente[28], y está a su vez fundado en una dinámica existencial que funciona creando en él las condiciones de posibilidad para esa dación onto-lógica, y por tanto condicionando y mediando dicha dación.

Interesa ahora insistir en lo siguiente: mientras para Kant el a priori formal de la experiencia era una magnitud dada en absoluto, y por tanto absolutamente a priori e incondicionada, la aportación heideggeriana consiste en descubrir que este *a priori*, las categorías de comprensión, está de nuevo mediado y condicionado por la trascendencia existencial hacia el horizonte categorial en cuestión. Se da aquí una relativización del *a priori* formal

---

[27] Por ello, «el ser que interesa a este ente (la existencia, *Dasein*), es en cada caso el mío propio» (*Sein und Zeit*, pág. 42). Cfr. también: F. W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationem zu 'Sein und Zeit'*, Frankfurt a. M. 1974, págs. 10 s: «Aunque sea la expresión ontológica para el ente 'hombre', existencia (*Dasein*) no significa la estructura ontológica (*Seinsverfassung*) humana que descansa en sí misma, sino la ontológica correlatividad de la totalidad del ente con el ser humano en cuanto tal. La pregunta ontológica por la existencia es la una, en si doble cuestión por el sentido del ser en absoluto y por la condición ontológica (*Seinsverfassung*) del hombre que entiende el ser». Cfr., también a este respecto: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1963, pág. 86.

[28] Cfr. «Vom Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 159: De este modo, «el ente, p. ej. la naturaleza en su más amplio sentido, no podría en forma alguna ponerse de manifiesto, si no tuviese ocasión de entrar en un mundo».

en función de una existencia que está a su base como última fuerza constitutiva y última condición de posibilidad de cada horizonte categorial. Esto nos va a permitir recuperar desde la perspectiva de una filosofía trascendental la visión unitaria de la razón *qua* práctico-teórica a la vez que parecía haberse perdido en Kant.

Y pasamos con ello al último punto que queríamos tratar.

* * *

Hemos visto que el ente, cada ente, se hace presente en su modo propio desde un horizonte que es el término de la trascendencia existencial. La inteligibilidad que permite hablar de un ente como de algo racionalmente enmarcable en un discurso, procede pues de la trascendencia; pues solo ella nos abre ese horizonte de comprensión. Si el hombre no remontase el ente concreto, quedaría fijado en la inmediatez de la concreta dación de este ente; esta dación sería entonces, por así decir, muda, pues carecería de toda relación desde la cual pudiese ser entendida. Por ello la racionalidad de la presencia ontológica tiene como fundamento el impulso existencial a trascender la concreción de lo presente, para poder entenderlo así desde un marco superior: un examen, p. ej., desde la Universidad.

Es claro que el origen de la trascendencia, aquello que impulsa a la existencia a trascender, será en consecuencia el fundamento último, la condición trascendental que posibilita toda racionalidad.

Nos encontramos en el concepto heideggeriano de existencia ante una totalidad que recoge en su mutua interdependencia en unidad actual: lo dado en ella como presencia, la subjetividad a la que lo dado esté presente y el horizonte que determina trascendentalmente esta presencia. Se trata, pues, de una totalidad relacional abierta y absoluta, entendida como *Da-sein*[29]. Ahora bien, esta totalidad no es, a la manera p. ej. del primer Husserl, una complexión estática para ser descrita desde fuera de ella misma[30], sino un todo dinámico que lleva ya en si la energía que da

---

[29] Este *Da-sein* es a la vez mío propio y de las cosas que conmigo están «ahí».

[30] Cfr. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, págs. 151 s: «Así en la consideración y formación de la conciencia pura se resalta exclusivamente el

/84 razón de su propia constitución. La existencia es un *«Vollzug»*, un acto de trascendencia[31]. Por ello se resiste ahora Heidegger a que sea interpretada como conocimiento constituyente de objetos en el sentido quasi científico de este término. La existencia es, por el contrario, un *Verhältnis*[32], en la ambivalencia de esta palabra, que significa a la vez «relación» y «actividad». La existencia —dice también Heidegger— es un *Einbruch*, una irrupción que abre la trascendencia —el mundo— desde la que el ente llega primero a ser, para poder después ser conocido[33]. Pero entonces el ente tampoco se da primariamente como conocido, sino como término de una conducta, de un *Verhalten* existencial[34]. La exis-

---

contenido (*Wasgehalt*), sin preguntar por el ser de los actos en el sentido de su existencia. Esta pregunta está en las reducciones, tanto en la trascendental como en la eidética, no solamente no planteada, sino que precisamente se pierde en ellas. Desde el contenido (*Was*) yo nunca puedo averiguar algo sobre el sentido y la forma de su existencia (*Dass*)».— Esta referencia de Heidegger a las reducciones fenomenológicas precisa sin embargo de ulterior matización; pues él mismo las recoge de un modo aun más radical. Cfr. en este sentido: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970, pág. 263.

[31] La transformación del campo fenomenológico en campo existencial se realiza en Heidegger mediante un recurso a W. Dilthey: «Dilthey fue el primero —llega a decir Heidegger— que entendió las intenciones de la fenomenología. Su trabajo, ya desde los años sesenta, estaba dirigido al desarrollo de una nueva psicología, dicho muy en general: a una ciencia del hombre que primariamente abarca al hombre en tanto que persona, en tanto que existe en la historia como persona activa. La persona se encuentra en una determinada mismidad frente a un mundo sobre el que actúa (y el cual retro-actúa sobre la persona), no solamente queriendo, sintiendo y contemplando, sino todo en uno siempre a la vez» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, págs. 163 s).

[32] Cfr. «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pég. 167 s: La existencia es el ente que «no solamente está situado en medio del ente, sino que también se comporta (*sich verhält*) respecto de él y así también respecto de sí mismo».

[33] En este sentido el conocimiento es siempre «un modo de la existencia fundado en el ser-en-el-mundo» (*Sein und Zeit*, pág. 62). Y éste es el sentido que tiene la conocida tesis de Heidegger: «el ser-en-el-mundo no es primariamente la relación entre objeto y sujeto, sino lo que posibilita una tal relación» (*Kant un das Problem der Metaphysik*, pág. 228).

[34] Por ello ha señalado P. Ricoeur que la existencia funciona como condición trascendental entendida como un «yo soy», y no como un «yo pienso». Cfr. «The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger», en: *Heidegger and the Quest for Truth*. Ed. M. S. Frings, Chicago, 1968, pág. 65.

tencia —podríamos decir en castellano— «se las ha de ver» con el ente, de modo tal que este «habérselas de ver» con él es condición de posibilidad previa a la constitución del ente como objeto conocido[35]. Sólo desde esta condición trascendental se manifiesta el ente, en su aparecer, como verdad y tiene sentido.

Vemos, pues, cómo la trascendencia surge a partir de una actividad de la existencia. 0 mejor, a partir de la existencia entendida como actividad. La trascendencia es un *Einbruch*, una irrupción en medio del ente, que tiene un carácter esencialmente operativo. *«Am Anfang war die Tat»*, en el principio era la acción, —es, parafraseando al Doktor Faustus, la tesis de Fichte acerca del fundamento—. Pues bien, no me parece una interpretación forzada hacer a Heidegger suscribir esta tesis. La acción originaria de la existencia abre con su irrupción el mundo como horizonte de trascendencia desde el cual se muestra el ente en cuanto tal[36]. Que esta interpretación no es descabellada se muestra en el carácter primero que, según Heidegger, compete al ente en cuanto tal, a saber: su *Zuhandenheit*[37]. El ente se muestra en el horizonte de una actividad de la existencia[38] en referencia /85 a la cual este ente aparece como lo que está a la mano, como instrumento,

---

La relación que une trascendentalmente el ser del ente con la existencia no es, pues, el pensamiento. Por ello ha propuesto M. Müller entender la intencionalidad, no como un carácter del pensamiento, sino como un carácter del ser. Cfr. «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», en: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Denkens*. Ed. Otto Pöggeler, Köln-Berlin, 1969, pág. 89.

[35] Esto no significa que el ente sea algo distinto, algo que esté más allá, de su manifestación como verdad. El carácter fundado de la objetividad quiere decir sólo que el fundamento no es la conciencia objetivante, sino una conciencia que fundamentalmente se define como actividad.

[36] Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 83: «Lo que encontramos intramundanamente (...) se despliega en su ser para la prudencia (*Umsicht*) que procura algo (*für die besorgende Umsicht*)».

[37] Frente a la *Zuhandenheit* —instrumentalidad— del ente, la *Vorhandenheit* —existencia— resulta ser una restricción del horizonte de dación de este ente, que se da entonces finitamente frente a y para la mirada «meramente» teórica. Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 69.

[38] Cfr. Ibídem, pág. 66 s: «La mostración fenomenológica del ser se efectúa siguiendo el hilo conductor del cotidiano ser-en-el-mundo que denominamos también trato (*Umgang*) en el mundo y con el ente intramundano».

como algo esencialmente definido por una referencia operativa, y no como objeto del conocimiento teórico[39].

El existir no es primariamente un conocer algo, sino un procurar algo (*besorgen*). Y puesto que esta existencia es condición trascendental de la emergencia del ente en cuanto tal, el ente está esencialmente mediado y condicionado por el fin que gana en el marco de esta dinámica existencial[40] que se entiende fundamentalmente como proyecto (*Entwurf*). Su modo de dación propio no es la objetividad cognoscitiva, sino la finalidad de su «para qué». Esta finalidad es la condición trascendental original de toda comprensión[41]. Las condiciones trascendentales como *a priori* teórico para la comprensión del ente en cuanto tal son, pues, horizontes de finalidad, metas que la existencia abre. Todo sentido es, pues, resultado de un proyecto[42].

Poco a poco se nos hace visible el sentido de la transformación a la que está sometida en Heidegger la fenomenología, y en general el pensamiento trascendental. La conciencia intencional era para Husserl el acto que integra en su unidad sujeto y objeto. Se trata no de tres elementos —sujeto, objeto y conciencia—, sino de uno sólo, polarmente organizado —la conciencia—, en referencia al cual ganan su sentido los otros dos. Ahora bien, esta conciencia es —dice Heidegger— una conciencia teórica, que da a lo dado en ella un sentido ideal, congelándolo en la absolutez de su presencia. Heidegger considera también la unidad intencional de la existencia. Pero esta unidad no está dada absoluta y ahistóricamente, sino que es el resultado de una irrupción, de una actividad cuyo rasgo fundamental consiste en pretender algo. Es esta actividad la que, por así decir, fusiona (a priori) y da cohesión intencional al todo existencial en el que el hombre y el ente *son* en la correlatividad de un acto intencional que los integra y en el cual ambos tienen su origen; sólo que esta intenciona-

---

[39] Cfr. ibídem, pág 68: «Los griegos tenían un término apropiado para las 'cosas': *prágmata*, es decir, aquello con lo que se tiene que ver en la actividad (*Umgang*) que procura algo (*praxis*). Pero ontológicamente dejaron en la oscuridad precisamente el específico carácter pragmático de las *prágmata* y las determinaron primariamente como 'meras cosas'. Al ente que encontramos en ese procurar lo denominamos instrumento».

[40] Esta mediación alcanza la entidad absoluta del ente, el cual es instrumento por lo mismo que es tal ente.

[41] Cfr., ibídem, pág. 143.

[42] Cfr., ibídem, pág. 141.

lidad no es meramente cognoscitiva, sino esencialmente práctica. Por ello lo que da sentido a lo presente en la experiencia no es una conciencia absoluta, fuente de absoluta objetividad, sino una trascendencia fácticamente estructurada, en función de la cual la totalidad intencional se articula por referencia a un fin —el fin del acto existencial— que hace de lo presente instrumento relativo a él, y no objeto absoluto.

Trascendentalmente condicionado por la existencia como procuración, como actividad dirigida a la consecución de algo, el ente gana su sentido inteligible en lo que Heidegger con palabra de difícil traducción llama la *Bewandtnis*[43]. «es hat mit etwas die Bewandtnis bei etwas», se podría traducir como: «algo tiene sentido (práctico) en función de algo»[44]. P. ej., «el martillo tiene su significación (*seine Bewandtnis*) en función del clavar, el clavar en función de la fijación del techo, el techo /86 en función de…»[45]. Todas estas referencias se entraman en una unidad original que es el mundo como horizonte último de la significación funcional, como *Bewandtnisganzheit*[46]. El mundo es, pues, el horizonte de una trascendencia funcional, en el sentido de pragmática.

Interesa ahora preguntar: ¿Hay algo último en función de lo cual el ente gane su significación? Sin decirlo expresamente, Heidegger entiende perfectamente que no hay finalidad sin un fin último, sobre todo si esta finalidad ha de ser fuente de inteligibilidad. Por ello hemos de suponer que la serie de significaciones funcionales desde las que el ente aparece como medio (*Zuhandenes*) ha de tener sentido en función de algo que ya no es funcional. En cualquier caso, una cosa parece clara: aquello último que la existencia pretende en su irrupción en medio del ente será el fin que abre la última trascendencia que se ha definido como mundo. Dicho de otra forma: Si toda dación está condicionada trascendentalmente por el horizonte abierto en una pretensión (*Besorgen*) de la existencia, habrá que suponer que hay una última pretensión que abre ese último horizonte trascendental que

---

[43] Cfr., ibídem, pág. 148.

[44] Este «en función de algo», el *um-zu* de la *Zeughaftigkeit* del ente, es lo que Heidegger denomina su referencialidad (*Verweisungscharakter*) (Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 69). Esta referencialidad de carácter práctico es lo que propiamente define la *Bewandtnis* (Cfr. Ibídem, pág. 84).

[45] Ibídem, pág. 84.

[46] Cfr., ibídem, pág. 87.

hemos denominado mundo. Esta pretensión será la última y, trascendentalmente, la primera en la que la existencia se constituye abriendo también la primera y última trascendencia, y por tanto la última fuente de racionalidad. Ahora bien, el término de esta pretensión no puede ya ser un ente distinto del existente que somos cada uno de nosotros, pues en este caso habría que suponer un nuevo horizonte desde el cual se pudiese dar este último ente, que estaría a su vez abierto desde una pretensión más última, etc. Luego, si ya no cabe ente alguno como fin de la última pretensión trascendental, habremos de suponer que ésta se dirige a la existencia misma que pretende. Y así, el último fin que es condición trascendental para la dación del ente, es la existencia misma[47]. Dicho de otro modo: las pregunta por el último «porqué» del ente, por la condición última de su inteligibilidad, es idéntica a la pregunta por su último «para qué»; y esta pregunta viene contestada por la existencia misma: el mundo, como último horizonte de comprensión del ente en cuanto ente, es el marco abierto por una existencia que fundamentalmente pretende ser… sí misma[48].

El mundo es, entonces, la última referencia en la que el ente gana una significación como posibilidad de la existencia para llegar a alcanzar su mismidad, *mismidad perdida en el acto mismo de su constitución como apertura hacia «otro»*. La trascendencia que veíamos constituía el último horizonte de comprensión del ente en cuanto ente, se abre como un querer de la existencia que se refiere a un poder ser sí misma. En función de esta originaria pre-*tensión* se articula a partir de esta trascendencia el mundo inteligible como resultado de un proyecto[49]. Siendo el mundo la

---

[47] Cfr., ibídem, pág. 84. Pues «la totalidad de referencias funcionales (*Verweisungsganzheit*) se articula en último término en torno a un 'para qué', el cual ya no es funcional, ya no es ente en la forma de ser de lo instrumental en el mundo y a cuya constitución ontológica pertenece la mundanidad (…). El 'para qué' (*Wozu*) primario es un 'por quién' (*Worum-willen*)».

[48] El mundo «se ofrece a la existencia como la respectiva totalidad del 'para sí' (*Umwillen seiner, des Daseins*)» («Vom Wesen des Grundes», en: *Wegmarken,* pág. 163).

[49] Pues la comprensión (de este mundo, que se muestra a partir del acto de comprender como totalidad inteligible) se apoya y articula en torno a este proyecto. «El comprender (…) proyecta el ser de la existencia hacia su para sí (*Worumwillen*) tan originalmente como la significabilidad que es la mundani-

condición trascendental última del ente en cuanto ente, éste ente se dará siempre mediado y condicionado por este proyecto, y se mostrará desde él como posibili- /87 dad. Entender un ente quiere entonces decir referirlo al proyecto en el que este ente aparece como posibilidad para la existencia de llegar a ser sí misma[50]. El poder-ser-sí-misma de esta existencia es por tanto la última condición que hace posible la apertura del mundo y la emergencia del ente en cuanto tal y en cuanto inteligible[51]. Dicho de otro modo: la condición de posibilidad del ente, y con ello de su intelección, es la posibilidad de la existencia de lograr ser sí misma en medio del mundo[52].

Ahora bien, ¿no tiene el poder-ser-sí-mismo (*Selbst-sein-können*) un nombre más sencillo en la historia del pensamiento occidental? ¿No es esto lo que el lenguaje filosófico ordinario recibe el nombre de libertad? Si esto es así, entonces podemos resumir la tesis de Heidegger: El último fundamento que abre el mundo como horizonte, como totalidad referencial (*Verweisungsganzheit*) de significaciones inteligibles, es la libertad como irrupción de la existencia en medio de la totalidad ontológica[53]. Esta libertad —situada al origen como acto y al final como meta—, el querer y poder *autoafirmarse* de la existencia, es pues, según Heidegger, condición última de posibilidad de toda inteligibilidad. El fundamento kantiano de la razón práctica se ha hecho así en Heidegger fundamento de toda teoría[54]: la libertad ocupa el lugar de

---

dad de su respectivo mundo. El carácter de proyecto del comprender, constituye el ser-en-el-mundo respecto de la apertura de su 'ahí' como 'ahí' de su 'poder ser'» (*Sein und Zeit*, pág. 145). Cfr. También «Vom Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 158: «La existencia trae ante sí al mundo como totalidad de su para-sí (*um-willen*). Este traer-ante-sí-misma el mundo es el proyecto original de las posibilidades de la existencia, en tanto que ella, en medio del ente, tiene que poder comportarse frente a éste».

[50] Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 144.

[51] Cfr. ibídem, pág. 146.

[52] Cfr. ibídem, págs. 144 ss.

[53] Cfr. «Vom Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 164: «El proyectivo (*entwerfend-überwerfed*) hacer y dejar ser (*waltenlassen*) al mundo, es la libertad (…). La libertad como trascendencia no es sin embargo una 'especie' de fundamento, sino el origen de todo fundamento». Fundamento que hay que entender en Heidegger en sentido trascendental y no metafísico.

[54] Pues el mundo entendido como *Bewandtnisganzheit*, como totalidad funcional articulada desde la libertad de la existencia, o sea, desde su actividad

la apercepción trascendental. Con esto alcanza Heidegger un fundamento unificador de la razón; si esto no comporta —como parece— la renuncia a la racionalidad del fundamento, es otra cuestión. En cualquier caso, la unidad de la razón vuelve a ser posible en Heidegger sin que hayamos abandonado por ello el marco de una filosofía trascendental.

Esto es lo que se pretendía demostrar.

de poder ser sí misma, «encierra en sí la condición ontológica para que la existencia pueda abrir, comprendiendo e interpretando(se), algo así como 'significaciones', las cuales a su vez fundan el ser posible de la palabra y el lenguaje» (*Sein und Zeit*, pág. 87). Cfr además ibídem, pag. 143.

CAPITALISMO Y CRISTIANISMO

REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO HUMANO DEL CAPITALISMO

Publicado originalmente en:
Cuadernos del Pensamiento Liberal. 1987. Págs. 61-83

ABSTRACT:

Las relaciones entre el Liberalismo y la Doctrina Social de la Iglesia han supuesto un cierto conflicto histórico, que se traduce en la mentalidad actual en un mutuo recelo. En este trabajo, partiendo de las formulaciones del Catecismo de la Iglesia Católica, se intenta mostrar que el citado conflicto es más atribuible a cuestiones históricas que a problemas doctrinales. No parece que partiendo de las formulaciones contenidas en el Catecismo se puedan sacar conclusiones contrarias a lo que es el libre ordenamiento de la sociedad y de la actividad económica. Antes bien, se puede concluir que los principios de una sociedad libre responden a exigencias de lo que el mismo Catecismo entiende por «dignidad humana». Sin embargo, algunas formulaciones del Catecismo pueden ser interpretadas en un sentido socializante que podría ser utilizado como punto de apoyo en contra de la libre actividad productiva y comercial. De este modo subsisten recelos antiguos. La conclusión es que parece deseable un ulterior esfuerzo de profundización tanto en la gran tradición liberal como en la doctrina de la Iglesia para poner de manifiesto el común fundamento de ambas.

1. Capitalismo y Doctrina Social

No hace mucho se ha publicado una colección de estudios sobre el más reciente magisterio del Romano Pontífice acerca de cuestiones económicas y sociales, tal y como se expresa fundamentalmente en la Encíclica *Laborens Exercens*[1]. En un primer momento, me acerqué a esta publicación con el interés de hacer una recensión sobre ella. Pues se trata de un trabajo que merece la atención de los estudiosos, tanto por el número y calidad de los autores que se recogen, como por la variedad y profundidad de los trabajos, que abordan el estudio de las tesis pontificias des-

---

[1] *Estudios sobre la Enciclica «Laborens Exercens»*. Edición patrocinada por Acción Social Empresarial. Coordinador Fernando Fernández Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

de una muy loable pluralidad de enfoques, temáticos e ideológicos, salvada la fundamental unidad proporcionada por el hecho de que dichos autores son cristianos y no pretenden crítica alguna sino una más acabada comprensión de la doctrina magisterial.

Sin embargo, la pretendida recensión se ha quedado en estas modestas «notas». Pues precisamente esa rica variedad impide resumir y comentar cada trabajo con el detenimiento que se merece, al menos no en la amplitud que nos proponemos en este breve comentario. Al lector interesado no se le puede ahorrar, por tanto, el, en este caso gustoso, esfuerzo de abordar en directo las fuentes; y aquí nos limitaremos a mantener contacto con ellas a través de las notas a pie de página, en las que se intentará dar una idea del contenido de estos trabajos.

De todas formas, la renuncia a una recensión no nos impide buscar algo así como un común denominador respecto de algunos puntos importantes. Hay que avisar, sin embargo, que ni siquiera pretendo que estos puntos sean «los» más importantes, que son relevantes más bien desde una lectura que tiene como objetivo particular considerar el Magisterio de la Iglesia acerca de las cuestiones económicas de nuestro tiempo y el estado de opinión que resulta de la recepción de este Magisterio por parte de los estudiosos cristianos del tema. Más en concreto, se trata de averiguar qué piensa el Magisterio y los autores cristianos que lo comentan acerca del capitalismo occidental, es decir, acerca de la concepción del hombre y de la sociedad que está en la base de nuestros sistemas económicos. En este sentido, esta colección de estudios, editada por Fernando Fernández, intelectual y financiero a un tiempo, resulta de lectura ineludible./62

No cabe duda de que limitar el interés a este punto, restringe el campo más amplio tanto de la doctrina papal como de su comentario. Sin embargo, me parece interesante esta, por así decir, «lectura limitada», porque se realzan así puntos de una importancia decisiva.

A mi modo de ver, son abundantes los estudios destinados a precisar la ortodoxia cristiana sobre las teorías económicas y sociales de carácter marxista o, más en general, socialista. No quiere decirse con esto que la situación esté clara a este respecto, como lo muestra, p.ej., la más reciente polémica en torno a la «Teología de la Liberación». Pero el problema en este caso no es

teórico sino de facto, a la hora de aceptar o no una ortodoxia suficientemente definida. Por otra parte, salvada la peculiaridad de la América Latina, el problema de un humanismo marxista como paradigma, pertenece al pasado, incluso en los países subdesarrollados, y por supuesto en aquellos que ya han sufrido durante largos años las consecuencias de este «humanismo».

Estos dos puntos, sin embargo, no están tan claros respecto del otro extremo de la discusión, es decir, de la «ideología capitalista». Como se intentará hacer ver, la definición de la Iglesia sobre este particular no está tan clara como a simple vista pudiera parecer[2]. Y por otra parte, el «capitalismo» es actualmente, desde Vancouver a Botswana, de Singapur a Nueva Delhi, verdadero banderín de enganche ideológico. Sólo la América Latina persevera hoy en una retórica anticapitalista, salvando ciertos sectores en Brasil, Chile, Venezuela y Norte de México, en torno a los cuales se materializa de hecho el progreso y el impulso que en esas sociedades todavía es eficaz en la lucha contra la miseria, la incultura y la escandalosa desigualdad social.

Pues bien, volviendo ahora al libro que comentamos, y buscando en él un punto de apoyo para una generalización que siempre es injusta con los particulares casos de algunos estudios que no se pueden encerrar en ella, se puede constatar, más en la recepción que en la doctrina papal original, un cierto recelo hacia los principios teóricos y hacia las realizaciones prácticas de nuestra economía liberal, de mercado, capitalista, o como quiera llamarse[3]. Esto es grave, porque este recelo no resulta de una postura personal, sino que pretende apoyarse en una «concepción cristiana de la vida económica»[4]; y es de temer que ésta, tal y

---

[2] Son interesantes en este sentido las matizaciones de Teodoro López (cfr. «Trabajo y propiedad», pág. 380).

[3] Enrique Martín López llega a hablar en este sentido del «materialismo constitutivo del sistema industrial de Occidente» (cfr. «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens»*, pág. 510). Cfr. también Ángel Berna: «Solidaridad y lucha de clases», pág. 539. En general, bastantes trabajos intentan buscar una nueva vía «más allá del capitalismo y del socialismo» (cfr. p.ej. Fernando Guerrero: «Nuevo tipo de empresa según la *Laborens Exercens*», págs. 623-624).

[4] Cfr. Andrés Ollero, «El trabajo como fuente de socialización», pág. 332s.: «El pensamiento cristiano, cuando rechaza las alegaciones marxistas, no deja al capitalismo libre por falta de pruebas. Sabiéndose conocedor de la verdad

como se formula, tienda a excluir al paganismo la dinámica real de la vida econó- /63 mica occidental, e incluso aquellos esfuerzos intelectuales que en los últimos años están insistiendo en el carácter fundamentalmente humanista, e incluso cristiano, del capitalismo occidental[5]. Con lo cual, corremos grave riesgo, no sólo de provocar problemas de conciencia al cristiano que trabaje en Citicorp, sino también de encontrarnos al cabo de unos años con que hemos llegado tarde para conformar cristianamente una cultura que, una vez más, se habrá hecho sin nosotros[6].

Creo que queda claro con esto que me incluyo en este plural cristiano, pero a la vez que todas mis simpatías están por parte de ese liberalismo económico que ha sido impulso central de nuestra civilización.

Esta declaración —hay que reconocerlo— se sitúa en un terreno comprometido. Sin embargo, no se trata aquí de un desafío contra la Doctrina Social de la Iglesia; antes bien, el objeto de estas páginas es intentar mostrar la esencial compatibilidad de la

---

del hombre (y de sus relaciones con los hombres y las cosas que les rodean), denuncia la falsa alternativa entre dos planteamientos materialistas, que sólo discrepan en el carácter confesadamente individual o presuntamente colectivo del esclavizador. La defensa de la *compatibilidad* de *cristianismo* y *capitalismo* exige una dimensión rectificadora, de tal profundidad que hace abrigar dudas sobre la posibilidad y licitud de seguir utilizando tales etiquetas». Cfr. también Rafael Gómez Pérez: «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens»*, pág., 146: «Desde el punto de vista cristiano, un acuerdo entre el capitalismo y el espíritu de las bienaventuranzas sólo podía hacerse con una caricatura, incluso blasfema, de éstas».

[5] Cfr. p. ej. M. Novak: *Freedom with Justice, catholic social thought and liberal institutions*, New York 1985; del mismo autor: *The spirit of democratic capitalism*, New York 1982. Es especialmente de reseñar en esta dirección el trabajo de Rafael Termes Carreró: «Capitalismo y Ética», en: *Cuadernos del Pensamiento Liberal*, marzo 1987. Cfr. también el número monográfico de la *Revista de Estudios Económicos*, 1 (1986), titulado: *Religión y Economía*.

[6] Mientras tanto se podrá afirmar, también una vez más, que «el futuro de lo humano queda ahora en manos de una generación de cristianos que se muestren capaces de abrir un nuevo rumbo; porque 'saben más' sobre el hombre, nunca podrán eludir su responsabilidad al respecto, sean o no felices sus logros» (A. Ollero, «el trabajo como fuente de socialización», pág. 344). El problema es que esta autoexención de «logros felices» como prueba natural de la supuesta superioridad, hace muy sospechosa una pretensión que se volverá a autojustificar cuando las cosas de nuevo salgan mal. Pero entretanto cada vez hay menos cristianos.

economía liberal con una concepción cristiana, tal y como se formula en la *Laborens Exercens*, que es quizás el documento más radical en este sentido, ya que afirma la primacía absoluta del trabajo sobre el capital. En concreto, me gustaría hacer ver que esta primacía constituye el centro mismo de la concepción económica capitalista, siendo lo contrario el socialismo.

Esta afirmación es algo más que una «boutade»: se trata de ver cómo la cuestión que debatimos está viciada en su raíz por un inmenso malentendido teórico, unido a una cierta mala voluntad a la hora de valorar los procesos históricos.

Fijémonos, p.ej., en la Revolución Industrial. La idea de capitalismo está unida en la imaginación al trabajo de los niños en las minas, a la jornada laboral de doce horas, a la proletarización urbana en barrios insalubres, etc[7]. Es como si la Revolución Industrial fuese la culpable de todos los males que describe Dickens. Pues bien, esto bien parece un tópico no tan justificado como se presenta. Si entendemos por tal Revolución Industrial el periodo que se inicia con la Revolución Francesa y concluye en la Crisis de 1929, hay que atribuir a este periodo, p.ej. el incremento de poder adquisitivo de los salarios reales más alto que se haya dado nunca[8]; la liberación de los siervos; la abolición de la esclavitud (exigida, p.ej., en los Estados Unidos por la industria del norte contra la oligarquía agraria sudista; y también, no lo olvidemos, por la Royal Navy, impulsada por unos productores «manchesterianos» que no estaban dispuestos a consentir la competencia de los que no /64 pagaban a sus esclavos). En efecto, durante todo este periodo, no sólo se elevó el nivel de vida de todas las clases sociales, especialmente de las menos favorecidas en la anterior época feudal, sino también se extendió la cultura popular, hasta conseguirse la erradicación del analfabetismo en los principales países industriales. Por otra parte, la diferencia entre la Crisis del 29, con toda su miseria, y las hambres irlandesas del siglo XIX que dan origen a las grandes emigraciones desde los «bucólicos» campos del Eire a los «sórdidos» suburbios de Chicago y Liverpool, está en que en 1929 en Chicago la gente perdía el trabajo, mientras que antes en Irlanda, como en las viejas crisis de cares-

---

[7] Cfr. p.ej. Enrique Martín López: «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*», pág. 493.

[8] Cfr. Paul A. Samuelson, William D. Nordhaus: *Economics*, 12ª edición, New York 1985, pág. 228.

tía medievales, se quedaban sin vida. Porque fue la Revolución Industrial la que erradicó el hambre como recurrente plaga de la humanidad, con la que había que contar periódicamente. Podemos seguir hablando de la hospitalización, de las vacunas, de la paulatina erradicación de la mortalidad infantil, del incremento de población más vertiginoso de la historia de la humanidad que acompañó a esta mejora de las condiciones de salud y de alimentación, de la enseñanza obligatoria, del sufragio universal, y —por qué no— de la toma del poder en un régimen democrático por los partidos obreros. Y de todo esto, de un modo u otro ha sido responsable la Revolución Industrial y el capitalismo que la hizo posible. Eso si no queremos añadir a la lista el movimiento misional más vigoroso que realizaron las iglesias desde el siglo XVI. En fin, es sencillamente mala voluntad olvidar que la jornada de doce horas era un avance sobre el trabajo de sol a sol, propio del feudalismo, que además era sin jornal y teniendo que pagar una renta por la tierra en la que el trabajador estaba condenado de por vida a arrancar a la tierra una subsistencia que con harta frecuencia ni siquiera conseguía. Es con esta población, y no con los privilegiados miembros de los gremios urbanos, con la que hay que comparar a las clases obreras del siglo XIX, porque sus abuelos habían sido siervos feudales y no los escasos maestros y oficiales de las corporaciones[9].

De todas formas, hay algo de lo que el capitalismo occidental sí es culpable, a saber, de haber abandonado la reflexión teórica sobre sus propios presupuestos a una intelectualidad hostil que él mismo había hecho posible. Y así nos encontramos con que ha sido Karl Marx quien ha definido teóricamente la economía liberal, como un sistema explotador y condenable, ya que él estaba decidido a condenarlo. Desde 1848 se puede ser capitalista, pero

---

[9] En el artículo titulado «El hombre y el trabajo en la sociedad contemporánea», Ignacio Olábarri reconoce que la situación de los obreros industriales en la Inglaterra de principios del siglo XIX era mejor que la de los asalariados agrícolas, y también mejor que la de las clases populares del Antiguo Régimen (cfr. pág., 114 s.). Y así se acaba calificando esta etapa histórica como socialmente progresista (cfr. pág. 126). Sin embargo, a pesar de esta valoración positiva, aún se recoge la idea de que «las injustas consecuencias sociales que produce la Revolución industrial, desarrollada en un régimen de corte capitalista, no se corrigen, sino que se agravan..., porque para el liberal, la felicidad y el progreso de la Humanidad sólo se conseguirán si el individuo, libre de toda traba, busca, como ser racional que es, su propio interés» (pág., 112).

ya no presumir de ello; porque la imagen del capitalismo, desvinculada de lo que él es, ha sido monstruosamente definida.

Respecto del tema que nos ocupa, esto es importante, porque es muy posible que, al menos en la opinión pública, esta imagen peyorativa del capitalismo haya afectado a una comprensión general del término poco diferenciada, de modo que las condenas papales, independientemente de su intención, pueden ser vistas como una descalificación más de la economía libre. Este es el sentido de mi afirmación anterior de que toda /65 la cuestión está viciada por un malentendido

Por tanto, vamos a ver qué es lo que condena la *Laborens Exercens*; veamos después qué es el capitalismo occidental; y por último comprobemos si incluye dentro de sí lo condenado. Anticipo la respuesta: no sólo no lo incluye, sino que su esencia misma consiste en lo contrario, es decir, en lo que Juan Pablo II propone como ideal.

2. Sentido objetivo y sentido subjetivo del capital

Respecto de lo que aquí interesa, las tesis de la *Laborens Exercens* que parecen más relevantes[10], pueden resumirse así:

El trabajo humano tiene un sentido «objetivo» en el producto que resulta de su esfuerzo, y un sentido subjetivo en virtud de que es una persona quien lo realiza. En el primer sentido el trabajo es productivo y de él resultan bienes que pueden alienarse o independizarse del sujeto trabajador. En el segundo sentido el trabajo es propiamente humano, acto y expresión de un sujeto, y en él se manifiesta el señorío del hombre sobre la naturaleza, en la medida en que impone mediante ese trabajo sus propios fines a las cosas y las convierte en instrumento de su dominio sobre la tierra; no en el sentido dictatorial de anular la naturaleza, sino de elevarla al orden de lo humano, primero, y de lo sobrenatural, por virtud de Jesucristo, después.

Pues bien, la tesis central de la *Laborens Exercens* parece ser que el sentido objetivo del trabajo, es decir, la producción de bienes, tiene que estar regido por el sentido subjetivo, es decir, por

---

[10] Confrontar el texto de la Encíclica en el libro que comentamos, págs. 3-63.

el postulado fundamental de que el hombre que en concreto trabaja tiene que ser fin, y no medio, del proceso de producción. De otra forma, cuando es la producción la que prima, el hombre se convierte efectivamente en instrumento de un ideal de máxima productividad en la que el trabajo se cosifica, se mecaniza, por así decir, hasta que el hombre mismo se convierte en mero factor de producción, al mismo nivel que el resto de los instrumentos materiales. Esto sería el capitalismo o «economicismo», como también lo denomina la Encíclica. Se da aquí una primacía de la producción, que se hace fin; y todo lo demás, incluido el hombre, se convierte en medio, en capital. Y este capital, como conjunto material de los medios de producción, no tiene a su vez otro fin que su progresivo incremento, en una economía en la que al final solo hay medios sin fines. El hombre se ve así reducido a las funciones materiales de producir o de consumir; pero incluso en este último caso aparece como mero elemento necesario —el consumidor— para mantener el sistema en marcha.

Frente a la desoladora imagen de esto que se designa como capitalismo, el Papa propone como ideal la primacía del hombre sobre el proceso objetivo de producción, de modo que éste tenga en aquél su fin. Y ello conlleva una primacía del trabajo, entendido como actividad subjetivamente humana, frente al capital, como conjunto material de los instrumentos que no tienen otro sentido que servir al trabajo de los hombres.

* * *

Hasta aquí el Papa en la *Laborens Exercens*. La cuestión ahora es si los pocos intelectuales que hoy en día se atreven a denominarse a sí mismos capitalistas, reconocerían como propia esta definición de capitalismo. Por mi parte creo que este capitalismo, tal y como ha funcionado en la historia, no es una reduc- /66 ción del hombre al estado de máquina. Muy al contrario, su progresivo desarrollo está conduciendo a dar a la máquina lo que es de la máquina y al hombre lo que es del hombre. A saber, a la una la aplicación mecánica de la energía necesaria para el proceso de producción, y al otro la función subjetiva de ordenación, dirección y control racional del proceso productivo. El trabajo que los hombres desempeñan en 1987 es, en general, mucho más subjetivo que el que realizaban hace dos siglos.

Pero aclaremos primero qué sea propiamente el capital en el contexto de la discusión que nos ocupa. Es cierto que en un primer momento podemos definir como tal el conjunto de los medios de producción, pero esto es insuficiente: el capital es mucho más que eso. En concreto, la insistencia del Papa en que, lejos de darse un conflicto esencial entre el capital y el trabajo, este último es el principio y origen de aquél, no añade nada nuevo sobre la posición doctrinal de los primeros teóricos del «capitalismo», si queremos entender como tal, por ejemplo, a Adam Smith. Para él el capital no es sino una acumulación del trabajo, en la forma de recursos disponibles para continuar trabajando; o lo que es lo mismo, el capital tiene su origen, paro también su fin, en el trabajo, siendo como es medio de producción. De aquí se puede deducir un sentido restringido del capital, que me gustaría denominar, siguiendo la terminología del Papa, sentido objetivo del capital; y un sentido más amplio, pero también más propio, que denominaremos el sentido subjetivo del capital. Esta distinción parece lógica a partir de la diferencia entre trabajo objetivo y subjetivo; pues si el capital es resultado del trabajo, como trabajo ahorrado y no consumido inmediatamente, parece evidente que el capital como producción objetiva del trabajo será capital objetivo, es decir, una «cosa» que resulta de él; mientras que el resultado específico del trabajo subjetivo, en tanto que además esencialmente no es consumible y siempre se ahorra, será capital subjetivo. Así, por ejemplo, el primer hombre que construyó una rueda inventó los bienes de equipo; pero el gran avance de la humanidad estuvo, no en la rueda concreta —capital objetivo—, sino en el invento como magnitud ideal, como idea o experiencia innovadora; y ello constituye el más fundamental incremento de capital —subjetivo— en este caso. De tal forma además que ese capital, a diferencia de su materialización objetiva, constituye un patrimonio común de todos los hombres. Esto es importante a la hora de considerar cómo se hace un flaco servicio a la humanidad al socializar los medios de producción, puesto que ello, en la medida en que desincentiva la invención, representa un grave freno al desarrollo de la verdadera dimensión subjetiva del capital, que tiende por sí misma a la socialización. Así, podemos aventurar que a los pueblos de África no les va a costar dos mil quinientos años —de Euclides al ordenador, p.ej.— alcanzar el nivel de desarrollo propio de los países occidentales; y esto no porque vaya-

mos a darles las migajas que nos sobran de nuestros presupuestos en la forma de ayuda al desarrollo, sino porque las posibilidades de desarrollo —capital subjetivo— representan una aportación que ya está hecha. Esta es una de las fundamentales contribuciones de los ricos a los pobres, y no la limosna, por más que sigan siendo necesarias las campañas para llevar alimentos a Etiopía.

3. El capitalismo no es materialista

Con esto quiero señalar que la crítica del capitalismo centrada en una mera concepción material y objetiva del capital —esta restricción tiene lugar cuando se define el capital como «cosa»— pone fuera del alcance de esta crítica la esencia misma de dicho capitalismo, pues /67 trata como material lo que en su misma esencia es espiritual.

Creo que se puede concretar un poco más esta idea ampliando la discusión al concepto de riqueza. Una cierta tradición moralizante ha fijado a esta idea de riqueza la ulterior determinación de «material», añadiendo además sobre ella una descalificación ética: la riqueza es material y mala, lo espiritual y bueno es la pobreza[11]. No quiero entrar en la cuestión de en qué medida esta concepción sea esencialmente cristiana —creo que no lo es—, ni en el problema de cómo se reinterpretaron en esta idea de pobreza —en mi opinión erróneamente— las virtudes clásicas de generosidad, sobriedad y templanza, que sí son virtudes cristianas y esenciales en general para la realización del hombre, pero también para el desarrollo del capitalismo. Me limitaré a argumentar a la contra la afirmación de que la riqueza es un bien y en cuanto tal algo esencialmente espiritual. En definitiva, la riqueza es, *grosso modo*, el resultado último del trabajo auxiliado por el capital. Por tanto, se refleja en ella la distinción subjetivo-

---

[11] En esta dirección de rebajar al menos a un segundo orden los bienes materiales, apunta Gómez Pérez en su trabajo «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens*», al definir el «economicismo» como «un error de la inteligencia del hombre, que no ha sabido ver que lo menos 'tangible' (la naturaleza humana) es más importante que lo tangible, los bienes económicos. En otras palabras: estamos en el terreno de la metafísica: se ha despreciado una metafísica de la persona para seguir una metafísica de las cosas, precisamente de esas realidades en las que hay sólo materia» (pág. 157). Se supone que estas realidades son los bienes económicos.

objetiva que ya vimos en los otros factores del proceso en que se crea. Este proceso productivo, en el que confluyen trabajo y capital, termina en un bien, la riqueza creada, que es objetivo en tanto que producto y subjetivo en tanto que el sujeto del trabajo se enriquece con él. No vamos a insistir en el sentido espiritual del bien subjetivo, sino argumentar la más difícil tesis de que también la riqueza objetiva es de carácter esencialmente espiritual.

Esta riqueza objetiva puede ser destinada al consumo (bienes de consumo), o a la ulterior producción de nuevos bienes, y entonces se trata de capital (objetivo) propiamente dicho. Pues bien, es cierto que estos bienes tienen en su objetividad una dimensión material; pero precisamente en esa dimensión no son riqueza. Por ejemplo en el consumo, sólo la destrucción del bien, es decir, sólo la superación de su objetividad y materialidad, hace de él verdadera riqueza. El consumo es la anulación de la distancia sujeto-objeto, o la resubjetivación y consiguiente desmaterialización de la riqueza objetiva, que sólo así se hace verdadera riqueza. Es cierto que cabe una degeneración materialista, allí donde uno pone el fin económico en la acumulación de bienes entendidos en su materialidad. Se trata en este caso de la avaricia. Pero la dimensión espiritual de toda riqueza se pone de manifiesto precisamente en el carácter contradictorio de este vicio: al avaro se le convierte en miseria su riqueza; y no sólo subjetivamente, porque también en el objeto la materia muestra su pobreza esencial en que las manzanas que no se comen se pudren, el vino se pica, el coche se oxida, etc.

Ahora respecto del capital, el carácter espiritual de todo bien se manifiesta en la inversión, en la que el capital objetivo se subjetiva como instrumento del trabajo, y tiene su noble fin en la amortización, que transmite su valor en la forma de algo añadido a un nuevo bien. Solo el capital invertido es verdadero bien, al transformase en herramienta, es decir, en trabajo productor. Todos los millones de tractores, nada valen sin los agricultores que los destrozarán al hacerlos trabajar./68

Creo que éste es el sentido de las observaciones del Papa acerca de la primacía del trabajo sobre el capital. Sin embargo, creo también que la formulación de la *Laborens Exercens* al calificar el capital como un «conjunto de cosas» no se puede referir al concepto de capital que estamos manejando aquí, si se entiende estáticamente este conjunto y no se matiza su esencial sentido di-

námico. Porque la cosificación, desubjetivación o materialización del capital, sería su empobrecimiento, en un proceso que sin crear nueva riqueza tampoco evadiría la natural amortización que es esencial a la materia; y el resultado final de esta desubjetivación terminaría siendo también la «descapitalización».

Por otra parte, si bien el capital se subjetiva como instrumento del trabajo, no es menos cierto que la principal aportación de ese capital consiste precisamente en el incremento de la dimensión subjetiva de dicho trabajo. El trabajo es tanto más subjetivo cuanto más capitalizado. Bien parece, p.ej., que la dimensión subjetiva es más real en un agricultor que conduce su tractor, que en otro que por falta de medios tuviese que tirar él mismo de su arado, haciendo así un trabajo de bestias. El capital, no sólo incrementa la eficacia del trabajo, sino también su sentido humano. Y así, uno de los progresos más patentes del capitalismo está siendo la paulatina «desmecanización» del trabajo subjetivo, en la medida en que el capital va substituyendo al hombre en aquello de ese trabajo que no es específicamente humano, p.ej. como mero agente de fuerza bruta (maquinización), como ejecutor de acciones estandarizadas (robotización), e incluso como «inteligencia» automática no creativa (informatización)[12]. Todos estos pasos, que representan sendos avances en la liberación del hombre de las condiciones materiales y objetivas de su trabajo, son consecuencia del proceso tecnológico de capitalización[13]. Por

---

[12] Cfr. a la contra: Armando Segura: «¿Qué significa 'persona' en la *Laborens Exercens*?», pág. 178: «De hecho, lo que ocurre actualmente es que la revolución informática lleva directamente al paro, crea pocos nuevos puestos de trabajo y no les deja a los desempleados el privilegio de ser explotados, sino, por el contrario, tras el temporal subsidio de desempleo, los arroja a un oscuro porvenir. Creer, como se afirma, que los microprocesadores terminarán por crear una gama de nuevos empleos que reabsorberán el paro es algo que está por demostrar y que en principio va contra la esencia misma de la automación, que podría definirse como una suplantación del hombre como sujeto del trabajo». De señalar en esta cita no es tanto su error de hecho (los paises más informatizados y robotizados del mundo industrial son los que menos paro tienen), sino la defensa desde un planteamiento supuestamente cristiano de una concepción «humana» del trabajo en la que el hombre *puede* ser sustituido por la máquina.

[13] Santiago García Echevarría (cfr. «El factor humano en la empresa», pág. 694) se expresa mucho más positivamente a este respecto: «El impacto tecnológico actual obliga a una mayor participación del personal en los procesos

ello, se puede uno oponer a este progreso tecnológico en virtud de muchos argumentos, pero no en defensa de la dimensión subjetiva del trabajo humano[14]./69

4. El capital y el sentido liberador del trabajo

En concreto, la dimensión subjetiva del trabajo, como señala el Papa, se expresa en el mandato bíblico de dominar la tierra. Mediante el trabajo el hombre subjetiva el mundo hasta hacerlo reflejo de su propia humanidad, solar de su vivienda, huerto para su alimento, recreo para su vista. El problema es que esta subjetivación del mundo que termina en su dominio, es algo que no está dado. Al revés, el mundo es al principio, como naturaleza bruta, amenaza para el hombre, que a su vez es, en ese principio, mero objeto de su furia aleatoria, que actúa en la forma del rayo y la inundación, de la enfermedad y la muerte. Por ello, el proceso de subjetivación y dominio del mundo tiene que realizarse progresivamente. Obsérvese además que se trata de alcanzar un objetivo que en un primer momento no es posible: el mundo como naturaleza bruta es más que el hombre; es una fuerza que le supera con mucho, que se extiende fuera del alcance de su mano. Por eso, la mediación entre este punto de partida y el término final se tiene que hacer de forma instrumental. El instrumento es él mismo naturaleza; un martillo puede ser una simple piedra, p.ej. Pero ya no es naturaleza bruta, sino aquella a la que el hombre sí alcanza, la que está ya a la mano, la que ha sido subjetivada.

---

del trabajo, lo que significa una mayor descentralización, con un mayor número de partícipes a la hora de definir los citados procesos».

[14] Es muy correcta, en mi opinión, la afirmación de L. Polo (cfr. «Tener y dar», pág. 214) según la cual «es un problema moral la alternativa de incorporarnos a la tecnología como productos suyos o como agentes». Pero este problema moral no es distinto del mismo problema tecnológico, es decir, que se cumplan los fines de la tecnología misma, que sencillamente no funciona si el hombre no consigue «hacerse con ella». Es el problema de una empresa —hombres— que compra una tecnología que no puede dominar: como mínimo ha tirado el dinero. Dice Polo: «Un sistema empresarial a remolque de la tecnología conduce a la destrucción del plexo práctico medial» (pág. 215); y esto, en efecto, no significa otra cosa que la destrucción del sistema mismo empresarial: esa empresa no funciona, ni moral, ni económicamente; ha sido devorada por los medios de producción.

Y aquí es donde se produce el milagro tecnológico y la verdadera emergencia del trabajo humano; pues lo que ha ocurrido en esta instrumentalización es que el hombre ha puesto a su servicio lo que era más que él, y utiliza para sí, no su fuerza propia, sino la de la naturaleza —la del buey, la del fuego, la del torrente de montaña—. Sólo aquí aparece el trabajo como algo que ya no es mero autocontrol, propio también de los animales, sino control del mundo. Por eso los antropólogos están bastante de acuerdo en considerar como pertenecientes a la especie *«homo»* sólo aquellos restos paleontológicos entre los que se encuentra, además de los fósiles corporales, algún tipo de instrumental, es decir, un capital. Porque con la instrumentalización de la naturaleza encontramos la primera señal de que un determinado animal —digámoslo bíblicamente— ha recibido la orden de dominar la tierra. Sólo hay hombre allí donde el trabajo ha dejado de ser mera actividad física, fuerza multiplicada por espacio, y se ha convertido, mediante el conocimiento de la naturaleza, en actividad de control de las mismas fuerzas naturales. El mundo ha comenzado a ser capitalizado, es decir, empieza a hacerse medio para el incremento de la riqueza; y el hombre ha desarrollado su primera actividad humana en la gestión de ese capital. Ése, a diferencia del arrastre que hacen los bueyes, es el verdadero sentido subjetivo del trabajo; pues el hombre se hace en esa gestión sujeto de la actividad del mundo, a saber, del esfuerzo de los bueyes, que aran campos; de la energía del viento, que transporta naves; de la furia de los torrentes, que mueve turbinas, que a su vez mueven trenes, que a su vez hacen que las cosas estén menos lejos para el hombre, es decir, que en definitiva contribuyen a que este hombre mire el mundo como su señor[15]. De ahí que sostengamos la tesis de que la capitalización del mundo representa por un lado

[15] En el artículo de Rafael Alvira «¿Qué significa trabajo?», se señala de una forma muy certera esta dimensión humanizadora del trabajo: «En la medida en que domesticamos, configuramos, dominamos mejor la naturaleza que nos rodea, la estamos convirtiendo en instrumento de nuestra acción, es decir, la estamos haciendo, en cierta medida, *cuerpo nuestro*, la estamos *incorporando*. Ahora bien: incorporar la naturaleza significa, al tiempo, humanizarla, pues el instrumentario de un ser participa de su configuración espiritual. Así, pues, el dominio del hombre sobre la tierra consiste en *incorporar* la tierra, el mundo, la materia. Se trata de humanizar el mundo.» (pág. 192).

un proporcional incremento de la eficacia del trabajo, la cual sin embargo corre paralela a, es más, es lo mismo que, la humanización, tanto del mundo /69 como del trabajo mismo[16]. Por eso, la eficacia que se reconoce al capitalismo no puede ser sino reflejo de su más profunda dimensión moral; pues esa eficacia no se mide sino por la progresiva subjetivación del mundo, de la sociedad y del hombre mismo.

Un corolario podemos deducir de esta tesis: todo capital tiene como primera misión su incremento infinito. Dicho en terminología más antropológica, la primera responsabilidad del trabajador es incrementar su capacidad de trabajo. En términos económicos: el primer deber de un empresario en tanto que empresario, no es pagar buenos sueldos, ni repartir (-se) cuantiosos dividendos, sino capitalizar la empresa reinvirtiendo beneficios. De forma negativa: el pecado de lesa humanidad en la vida económica es generar pérdidas, descapitalizando así el trabajo del hombre. Y este mandamiento de incrementar el capital no se satisfará del todo hasta que no haya concluido el dominio del hombre sobre la tierra, hasta que el mundo no sea reflejo perfecto de la propia humanidad, hasta que la subjetividad y la dimensión personal del hombre no haya empapado el universo[17]. Lo cual significa: hasta

---

[16] En este sentido creo que no se puede interpretar la tesis papal de la primacía del trabajo sobre el capital en el sentido de una independencia del trabajo respecto de ese capital, como hace Gómez Pérez (cfr. «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens*», pág. 156). El trabajo que no utiliza medios de producción, el trabajo descapitalizado, es sencillamente inhumano.

[17] Frente a este modelo empresarial que tiene como fin primario el incremento del capital mediante el beneficio, se intentan buscar, una y otra vez, modelos alternativos. Cfr. p.ej. Andrés Fernández Romero: «La responsabilidad social de la empresa», pág. 711: «Es necesario pasar de considerar a la empresa como una organización cuya finalidad es obtener la máxima rentabilidad del capital invertido (...), a considerarla como una organización, cuya finalidad es permitir el desarrollo humano y profesional, integral, de los hombres que en ellas trabajan, realizar un trabajo gratificante y justamente compensado (...) con la restricción de alcanzar un beneficio que garantice su continuidad y supervivencia». No estoy de acuerdo con que sean estos los fines de la empresa; pues esto lo único que haría hoy por hoy es garantizar la continuidad y supervivencia de una organización hoy en día elitista (muy pocos hombres gozan del standard de vida de los empleados de la General Motors), sin que pudiésemos extenderla a una humanidad que gime todavía en la miseria; y ello haría injusta e insolidaria cualquier pretensión de convertir ya la

que no haya ya miseria, hasta que el hambre haya desaparecido de la faz de la tierra, hasta que deje de haber seres queridos rotos por la distancia; es decir, hasta que la tierra no deje de ser obstáculo y se convierta en medio perfecto de la propia felicidad[18]. Y ello es así, porque lo espe- /71 címicamente humano del trabajo no es subjetivar algo concreto, sino la totalidad del mundo; no se nos ha dicho: dominad el valle del Nilo, o el delta del Ebro, sino la Tierra. Ni se nos ha dicho tampoco: alimentaos, solucionar este o aquel problema, sino que el mandato bíblico de trabajar tiene por objeto la felicidad del hombre, como superación de todas sus

---

empresa real en algo que podemos reivindicar a largo plazo, pero sólo en la medida en que permita mantener la marcha hacia lo que es fin primario de toda actividad empresarial. Y eso es (todavía por mucho tiempo) «obtener la máxima rentabilidad del capital invertido». Y no por razones de rentabilidad económica, sino porque esto es lo que posibilita continuar capitalizando el mundo; lo cual es algo que exige la más elemental solidaridad con todos los que ni siquiera de lejos pueden soñar aún con un salario industrial.

[18] Frente a esto nos encontramos con posturas que mantienen lo siguiente: «La primacía del trabajo en sentido subjetivo sobre la dimensión objetiva del trabajo llevará a atender a toda la población en sus necesidades básicas antes de acumular grandes cantidades de capital, que no cumplen ninguna función personal, en manos de unos pocos» (Enrique Martín López, «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*»). No estoy de acuerdo con este planteamiento, que no responde a lo que me parece a mí es lo esencial del capital. Como he intentado exponer, este capital es la condición imprescindible para generar la riqueza que hace posible satisfacer las necesidades básicas. El día que todos los habitantes de la tierra puedan disponer de los medios necesarios para mantener una familia posiblemente numerosa, a la que se le pueda ofrecer una alimentación saludable, unas posibilidades de educación superior, el relax de unas vacaciones en el campo o en la playa, una vivienda amplia, luminosa y saneada, posibilidades de acceso a la cultura, etc. (el salario familiar, que debería poder aportar un sólo cónyuge, necesario para ello hoy en día en España estaría alrededor de las 300.000 pts. mensuales), es un día aún muy lejano. Para alcanzarlo es requisito imprescindible «acumular grandes cantidades de capital», no sé si «en manos de unos pocos», pero, por el bien de la humanidad, que sea en las de aquellos que son capaces de acrecentarlo. De otra forma la reivindicación de salarios justos familiares (cfr. Domènec Melé Carné: «La remuneración del trabajo», págs. 447-472) no puede realizarse sino en Suiza o New Jersey, y carecería de sentido en Sri Lanka. Por ello, la primera obligación moral frente a esa «justicia» es incrementar los medios para satisfacerla. Ello exige crecimiento económico y una toma de conciencia, un respeto, para la labor, en este sentido imprescindible, de acumular capital. Para un tratamiento del problema más acorde con este planteamiento cfr. Javier Irastorza: «Cuestión social y economía», págs. 541-558.

limitaciones materiales. Sólo así, o en esa medida, se realiza en el hombre y en el mundo, a la vez, la vida del Espíritu. Que este objetivo esté fuera del alcance de las fuerzas del hombre, no quiere decir sino que el fin del trabajo es esencialmente sobrenatural, pero no como algo sobreañadido, sino como culminación trascendente de su misma esencia[19]. Esto significa que, siendo la felicidad perfecta el fin último del trabajo, ese fin es infinito. De ahí que el trabajo, en todas las culturas tenga un carácter sacro. Su objetivo no es modificar el mundo, sino hacer emerger en él la imagen del Espíritu, que es el espíritu humano, pero también la misma gloria de Dios. El hombre da gloria a Dios realizando en el mundo su (de los dos, porque es la misma) Imagen.

Pero sería un grave error, al que tiende por lo demás una cierta tradición ascética, llegar aquí y abandonar la misión que se nos ha encomendado como S. Isidro sus bueyes, proclamando sobre el mundo un universal Domingo y declarando el carácter sobrenatural de nuestra esperanza como algo desligado de nuestra esencia trabajadora. Ese objetivo infinito es algo que, de modo misterioso, le ha sido encomendado al hombre realizar; y por ello el hombre tiene como primaria obligación el progreso tendencial

---

[19] En su artículo «Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo» (cfr. pág. 261) Jacinto Choza expresa esto de una forma a la que me adhiero plenamente: «Desde esta perspectiva se puede decir que a la redención, como a la configuración de un mundo cada vez más humano y, en esa misma medida, más cristiano, contribuyen todos los hombres independientemente de que sean o no cristianos. Transformar el agua en salto, el salto en kilovatios y el kilovatio en luz, transformar una sociedad de campesinos que viven miserablemente en una sociedad industrial en expansión, domesticar los microorganismos y concertarlos en una pluralidad indefinida de estrategias terapéuticas o convertir los rincones del universo en fincas de recreo o en parques infantiles, todo eso es cumplir el impulso y el mandato creacional de someter la tierra y el designio redentor de llevarla, más allá de sí misma, a las formas más altas del espíritu. Todo eso es, justamente, hacer poesía (*poiesis*) con el cosmos. Con esa óptica, el trabajo podría ser causa y también signo de la redención, en términos generales». Como él mismo señala, otro problema es la redención subjetiva. En este sentido «que al trabajar el hombre sea cada vez más humano, y que al ser cada vez más humano sea cada vez más cristiano, eso no es primordialmente obra del hombre, sino obra de Dios» (*ibid.*, pág. 262). Dios mismo en la persona de Jesucristo tiene que hacerse así el verdadero sujeto trabajador, y ello, por virtud de la gracia, en todo trabajo, si no queremos que ese trabajo sea en vano respecto de su último fin, que es, en efecto, infinito y sobrenatural.

hacia un infinito rendimiento; y para ello tiene que capitalizar su trabajo, hacerlo rendir no sólo para el consumo sino para el incremento progresivo de su subjetividad[20]./72

5. Propiedad privada y trabajo capitalizador

Con esto llegamos a un punto esencial: este incremento de la propia capacidad de trabajar, esta autocapitalización del trabajador, es potenciación de su subjetividad trabajadora y está por tanto ligada a la propiedad de los medios de producción[21]. La fuerza natural se hace trabajo subjetivo en la medida en que el hombre que trabaja se apropia de esa naturaleza como instrumento de su tarea. Se da aquí un movimiento incremental de reflexión, por el que el hombre se hace señor del mundo, es decir, su propietario, reflejando así en el mundo su propia persona, a la vez que incrementa en esa apropiación su propia energía trabajadora. Por ello, todo lo que sea impedir ese movimiento de reflexión en que consiste el enriquecimiento del trabajador en su trabajo, es mucho más que un robo, es un atentado al proceso de capitalización, que desubjetiva el capital y a la larga el trabajo mismo. Por ello, el socialismo es un freno al progreso humano, en tanto que, al impedir la apropiación del fruto del trabajo, despersonaliza el capital y con él el trabajo mismo[22]. En un primer

[20] Jacinto Choza señala también (cfr. «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», págs. 247 y 260) cómo la misma articulación entre el sentido objetivo y el sentido subjetivo del trabajo, entre la materialidad y la espiritualidad de la acción, constituye un fin escatológico, que se culmina en los Nuevos Cielos y la Tierra Nueva; y que, por tanto, impone un sentido progresivo al objetivo ético de la humanización y subjetivación del trabajo mismo.

[21] A este respecto se expresa muy certeramente Teodoro López (cfr. «Trabajo y propiedad», pág. 378): «Constituyen —trabajo y propiedad— dos dimensiones de la relación del hombre con las cosas que, en su fundamento común, encuentran la razón más profunda de su íntima relación».

[22] En este sentido, es muy correcta la observación de Fernando Guerrero («La nueva empresa según la *Laborens Exercens*», pág. 637): «Aquí aparece claramente la razón por la que el pensamiento social católico ha defendido siempre el derecho de propiedad privada personal, no tanto como forma de dominio y de posesión de los bienes, cuanto como forma de ejercicio de responsabilidad moral en el uso de los bienes económicos».

momento se puede instaurar un falso sujeto —el estado, la empresa pública, la macrocorporación— de acumulación de riqueza, pero a la larga, en tanto que se desvincula esa subjetividad abstracta de la particularidad individual del hombre concreto, tiene lugar aquí la verdadera escisión entre capital y trabajo, que el Papa condena porque impide moralmente la humanidad, reduciendo el hombre a mero trabajador objetivo; pero también porque desincentiva el trabajo respecto del incremento de sus propias posibilidades[23]: ya no se ahorra para «ser más» (inversión), sino sólo para «tener más», gastándose mañana dicho ahorro en otros bienes de consumo, mientras que en el ínterin un sujeto impersonal administra ese capital. El ahorro, en este contexto socialista, no tiende hacia un progresivo incremento, sino que tiene por límite la solución del propio problema en su particular limitación. El proceso general de capitalización del mundo queda así cortado en su raíz.

En definitiva, el capitalismo no tiene alternativa, toda economía es capitalista; el problema está en si ese capitalismo resulta de un proceso personal de acumulación de bienes o si, por el contrario, es un capitalismo impersonal, desligado de la propiedad personal y así de los sujetos trabajadores.

No es que con esto se quiera defender un absoluto derecho a la propiedad privada de todo bien[24]; lo que se quiere /73 defender es el derecho absoluto a la propiedad sobre las inversiones, es

---

[23] Cfr. Jacinto Choza, «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», pág. 265: «La vitalidad y la fuerza de un sistema socio-laboral, de una empresa en último término, es la de las personas que lo integran. Si el sistema despersonaliza a sus sujetos, se produce una alienación de los seres humanos, pero también un debilitamiento del sistema y, en el límite, su extinción. Puede mantenerse por inercia, durante un tiempo más o menos prolongado, descoyuntando la humanidad de sus sujetos; pero si pierde su propia vida, muere».

[24] No creo que se pueda afirmar —p.ej. respecto de Adam Smith— como hace Teodoro López (cfr. «Trabajo y propiedad», pág. 380) que el capitalismo representa «la afirmación de la propiedad como un derecho absoluto». Ello haría impensable una expropiación justa, un impuesto justificado, etc.; ni en caso de guerra, ni de construcción de una carretera, ni de catástrofe nacional. No parece que esto haya sido sostenido por teórico alguno —desde luego en absoluto por Adam Smith, p.ej.—.

decir sobre el capital productivo y respecto de esa producción[25]. Todo lo que atente contra esto atenta contra el derecho del trabajador a personalizar el fruto de su trabajo. O lo que es lo mismo: todo trabajador tiene un derecho cuasi sagrado a que no le descapitalicen su trabajo, porque sólo así, en unión con ese capital, es ese trabajo productivo, por un lado, y verdaderamente humano, por otro[26].

De aquí se deduce que el así llamado conflicto entre el capital y el trabajo, tal y como se plantea históricamente, responde a un malentendido lingüístico y en absoluto es tal, sino un conflicto —allí donde se ha dado, o producido, o incitado— entre un trabajador llamado empresario y otros trabajadores llamados asalariados. Por desgracia, este conflicto termina muchas veces en la ruina del primero —con el consiguiente empobrecimiento de los segundos—, o cuando menos en una verdadera rémora para los posibles beneficios y ulteriores reinversiones —con el consiguiente freno al enriquecimiento posterior de los asalariados iniciales y de los nuevos cuyo trabajo podría ser movilizado en la empresa—.

En efecto, según el esquema que estamos desarrollando a partir de la distinción entre la dimensión subjetiva y objetiva del trabajo, el modelo paradigmático del trabajador no es el último que acaba de llegar a la empresa, sino su verdadero creador, que ha sido capaz de proporcionar a más hombres la posibilidad de un trabajo humano y los frutos que este trabajo lleva consigo. El asalariado accede al sentido subjetivo del trabajo convirtiéndose en colaborador del empresario en la tarea de dominar y humanizar la tierra, a cambio de una proporcional participación en la ri-

---

[25] En este sentido parece correcta la posición de José M. de la Cuesta Rute de que «la propiedad privada se legitima por su destino al trabajo del hombre» («Tipos de empresa y sociedades mercantiles», pág. 678).

[26] Este es el verdadero sentido capitalista de la propiedad, que sin embargo muchos autores insisten en no querer reconocer. Cfr. p.ej. Andrés Ollero, «El trabajo como fuente de socialización», pág. 331: «La propiedad no tiene necesariamente consecuencias inhumanas, sino sólo cuando se violenta su relación 'natural' con el trabajo, como ocurre en el capitalismo». Pero esta imputación contra el capitalismo no parece correcta. Esa ruptura se daría de modo pleno cuando se pone el dinero bajo el colchón: y eso no parece que represente el ideal capitalista del buen uso de la propiedad.

queza generada, en la forma de un salario[27], o en la forma /74 también de una participación efectiva en la propiedad, en la medida en que participe con su ahorro personal, igual que hace el empresario, en el proceso de capitalización de la empresa[28]. Por lo demás, parece claro que lo más alejado de este modelo es precisamente el agitador sindical, normalmente liberado de otra actividad que no sea la agitación, en la medida en que sólo esté dispuesto a considerar los intereses de «los trabajadores» como

---

[27] Por el contrario, es posible a veces que, con la mejor buena voluntad, se sostenga la tesis de que esa retribución siempre es insuficiente. Así p.ej. Domènec Melé Carné en «La remuneración del trabajo», pág. 450: «Cuando se toma conciencia del valor intrínseco del trabajo, sabiendo que siempre vale más que su retribución económica, estamos en condiciones de superar las visiones economicistas, comunes a capitalismo y a colectivismo». Ahora bien, esto implicaría que todo contrato laboral fuese injusto, pues una parte recibe siempre menos de lo que aporta. Esto evidentemente se puede decir, de hecho esta es la tesis de Karl Marx; pero hay que ser consciente entonces de que esta afirmación representa una esencial descalificación moral de todo el sistema económico occidental (Es evidente por el contexto que no es ésta la intención del autor de la cita, sino más bien la revalorización «moral» del trabajo más allá de todo salario; pero su contenido objetivo no varía por ello, y ése es el que al final actúa en la opinión pública como descalificación del sistema capitalista.). Que el trabajador asalariado reciba el equivalente de la riqueza que crea, es la condición elemental no sólo de justicia laboral sino también de que ese trabajador se integre como un digno colaborador en el proceso productivo. En este contexto debemos considerar también la afirmación de Melé Carné según la cual el liberalismo económico «considera que la totalidad del beneficio económico corresponde exclusivamente a los poseedores del capital» (pág. 454). Después de todo el esfuerzo que Adam Smith dedica a explicar cómo la riqueza generada por una empresa (eso es su beneficio) se distribuye como renta de la tierra, como salarios del trabajo y como intereses del capital, esta afirmación me parece algo injusta, y procede de una artificial deducción de los salarios del concepto de beneficio. Entonces esa afirmación es verdadera por definición. Pero por lo mismo podríamos decir que todo el beneficio se lo llevan los obreros, una vez que deducimos de la riqueza producida los intereses del capital y las rentas de la tierra. De hecho eso es lo que muchas veces dicen los empresarios después de aguantar ingentes pérdidas —riesgo que no suelen correr los asalariados— o sencillamente haber reinvertido íntegramente su parte del beneficio.

[28] Ignacio Olábarri (cfr. «El hombre y el trabajo en la sociedad contemporánea», pág., 133), señala curiosamente cómo esta forma de participación en la riqueza nunca ha contado con las simpatías del obrerismo sindical.

algo contradictorio respecto de la empresa que genera su posibilidad de trabajar[29].

Por esta razón, parecen erróneos los esquemas participativos que tiendan a entorpecer la responsabilidad del empresario, reivindicando una cogestión que, en la medida en que sea un impedimento de la acción empresarial, no puede ser sino un atentado a la dimensión subjetiva del trabajo. Esta equiparación de los trabajadores colaboradores con el trabajador propietario de la empresa, sólo puede terminar en una despersonalizadora burocratización del proceso productivo, de la que nadie sale beneficiado y que suele terminar en un progresivo deterioro del ambiente humano. Por el contrario la humanización de la empresa suele estar mejor servida por un auténtico liderazgo, es decir, por la capacidad de aunar esfuerzos y despertar entusiasmos comunes, que es en la vida económica característica de los grandes creadores.

Por la misma razón, acudir a una política de distribución de rentas externa a las relaciones laborales, en la línea de quitar a las ricos para dárselo a los pobres y entendiendo esto como principio básico de la recaudación fiscal, representa no sólo una muy seria dificultad para la formación de capital empresarial, sino una acción en la que en esa misma medida se arrebata a los más productivos trabajadores el justo, y subjetivamente reinvertible, beneficio de su trabajo, con el consiguiente deterioro de la dimensión subjetiva del trabajo y de las posibilidades de enriquecimiento de la humanidad.

Con esto creo haber mostrado cómo el capitalismo se puede —creo que se debe— entender como algo que, lejos de tener que responder a la crítica de la doctrina social de Juan Pablo II, realiza más bien el ideal que esta doctrina propone. Para ello basta con querer superar el malentendido lingüístico que resulta de considerar el capital en un sentido meramente material y al capitalista como factor productivo desligado del trabajo.

No pretendo con esto haber solucionado todos los problemas que el capitalismo plantea como forma de producción. Cómo se aplica este esquema general a los bancos —bonito problema éste

[29] En este sentido me parece una idea muy estrecha de solidaridad la que restringe su acción al «repudio del liberalismo económico y a la lucha contra la burguesía y el capital dominante» (Ángel Berna: «Solidaridad y lucha de clases», pág. 519).

de producir dinero, es decir, riqueza líquida—, a los rentistas, a las sociedades anónimas[30], a las grandes corporaciones, /75 al especulador bursátil, al pequeño accionista, a los monopolios, da lugar a cuestiones que exigen una ulterior reflexión. Pero pretendo haber salvado un principio general, a saber, el derecho y —sobre todo— el deber del trabajador a producir, acumular, incrementar e invertir capital en nombre propio. Si este principio está salvado, el núcleo central del sistema capitalista se nos muestra como exigencia primaria de una ética económica.

6. Interés económico y solidaridad social

Con esto casi podríamos terminar, si no tuviésemos todavía que responder a una última cuestión: ¿no es el esquema que se acaba de desarrollar esencialmente insolidario, individualista, egoísta e inmoral, por tanto? Parece evidente que sí, o al menos así nos hemos acostumbrado a pensar. Luego nadie nos ahorra unas páginas más de reflexión para intentar demostrar lo contrario, a saber, que el capitalismo, entendido como derecho y deber de acumular e invertir en nombre propio la riqueza que resulta del propio trabajo, es el sistema económico que tiene como principio la misma solidaridad, y es principio esencial de socialización. Por eso se denomina al capitalismo también economía de mercado (decir «economía social de mercado» es redundante, porque no hay forma de que un mercado no sea social).

Para entender esto hay que tener en cuenta el fin último del trabajo, que no es resolver un problema humano concreto, es decir, que no tiene un objetivo limitado. Si hablamos en este contex-

---

[30] Esta figura jurídica ha dado pie a numerosas críticas al capitalismo en la línea de la despersonalización del capital que lleva consigo (cfr. José M. de la Cuesta Rute: «Tipos de empresa y sociedades mercantiles», pág. 673 s.; y Fernando Guerrero: «La nueva empresa según la *Laborens Exercens*», pág. 638). No nos vamos a detener en este punto, que requiere un matizado estudio todavía por hacer. Sin embargo, sí se puede anticipar que en la medida en que estas estructuras jurídicas tienden a la despersonalización, dejan efectivamente de ser paradigmas de la actividad capitalista. De hecho, una sociedad que sea verdaderamente «anónima», sin dueño responsable, es inviable en el sistema de una economía libre: ya se encargan los «tiburones» en todas las bolsas del mundo de ir devorando estos cadáveres ambulantes del mundo empresarial.

to del sistema de las necesidades que tienen que ser cubiertas mediante el trabajo, hemos de considerar que éstas son sencillamente infinitas; no hay un bien económico que satisfaga plenamente la demanda. Esto es importante respecto de un punto de la máxima relevancia en las relaciones entre el cristianismo y la economía: el objeto de la economía no es otro que la felicidad; o lo que es lo mismo: lo que pretende el hombre con su trabajo es alcanzar la perfección, que tiene en efecto la forma de la humanización del mundo, hasta hacerlo reflejo de la propia voluntad. En este sentido, es un error fundamental materializar la economía. El objeto de la actividad económica, siendo la consecución de la riqueza, no es material, por más que sea aquello que se compra con dinero. Pero con dinero se compra en cierta e importante medida la felicidad, que en absoluto es material. Es verdad que la carne, las peras o los electrodomésticos, son bienes económicos de carácter material. Pero también es un bien económico la ópera, un cuadro de Velázquez, la educación, una esposa (en muchas culturas de modo explícito hay que pagar el «precio de la novia», p.ej. vacas; pero en todas de modo implícito casarse cuesta mucho, y sería indigno querer llevar al altar a una mujer a quien uno no puede mantener con la dignidad que corresponde); cuesta dinero «sacar una familia adelante», «hacerlos felices»; y hasta cuesta dinero rezar; al menos así lo entendió desde siempre la Iglesia, imponiendo como mandamiento «ayudar a la Iglesia en sus necesidades», económicas, por supuesto; ayuda que en algunos casos alcanzaba la desorbitante cifra del diez por ciento de los ingresos (los diezmos) y de la que resultaban catedrales, ermitas y santuarios. ¿Cuánto costaría la catedral de Toledo? Desde luego mucho más que la sede central de cualquier banco madrileño./76

Y es que la economía es material por razón de las limitaciones materiales que tiene que superar, pero no por la riqueza, siempre inmaterial, que pretende alcanzar como fin. La economía es material en su origen, y no en su fin, que es la felicidad del hombre. Siendo por tanto el fin de toda economía la riqueza entendida como superación de todas las limitaciones, su fin no es otro que el último de la vida humana, es decir, el mismo que el de la reli-

gión: el cielo[31]. El fin económico último es de carácter sobrenatural, sin que deje por ello de ser económico, porque alcanzarlo cuesta dinero, al menos en cierta medida. Una vez más, tenemos que concluir aquí que la ética —cuyo fin es esa felicidad del hombre— no es algo que haya que añadir a la economía, sino su misma esencia, a saber, lo que define sus fines. Si bien, por otra parte, la realización del bien, que es el fin ético, tiene que contar con la consecución económica de los medios necesarios[32].

Pero volviendo ahora al curso de nuestra argumentación, la conclusión que interesa sacar es que siendo el fin último de la economía infinito, también lo es siempre la demanda. Obsérvese además que pertenece a la esencia de la economía el que el bien económico sea algo que está por crear. De ahí, por un lado, el esencial error de la imagen del pastel. No se trata de repartir nada, sino de generar una riqueza que no existe en el punto de partida. Por eso el derecho de propiedad se refiere al capital, es

---

[31] Desde este planteamiento —que creo es el correcto— no tiene sentido afirmar «que una ciencia económica que se centre en la búsqueda de alternativas de acción cuyo único valor es que maximizarían la riqueza caso de ser aplicadas, es una ciencia económica (...) muy peligrosa: destrozaría a la propia sociedad cuyas acciones trata de organizar en el plano económico» (J. A. Pérez López: «Visión científica de la acción humana», pág. 292). Pues, en efecto, esa «maximización de la riqueza» es un «único valor» que no deja fuera de sí ninguno de los pensables. La riqueza, que es el bien económico por antonomasia, tiene un sentido ontológico fundamentalmente trascendental, y en absoluto meramente material, como, una y otra vez, parece querer interpretarse en estos textos.

[32] En este sentido, la tesis de Leonardo Polo (Cfr. «Tener y dar», pág. 205) de que «el nivel de la economía es el nivel de los medios: en él no hay más que medios; los fines están más arriba», siendo en principio correcta exige una cuidadosa matización. A saber, esto no sería cierto si se excluye de la economía el orden de los fines. Si el hombre no tuviese como fin ser feliz, o dar gloria a Dios, o sacar su familia adelante, o que su club de futbol ganase la liga, sencillamente no trabajaría, ni capitalizaría, ni habría actividad económica alguna. En concreto, los fines propios de la naturaleza humana son aquellos en torno a los que se articula la actividad económica en tanto que aporta los medios para lograrlos. Una empresa «puramente» económica, que no tuviese otra atención que fabricar tornillos (medios), sería económicamente inviable, una empresa sin alma; y el trabajo que en ella se hiciese no solamente sería inmoral sino, por lo mismo, también ineficaz. De todas formas, la tesis de Polo es en este punto, en mi opinión, más correcta que la que sostiene J. A. Pérez López (cfr. «Visión científica de la acción humana», págs. 279 s.) según la cual habría fines económicos junto a otros no económicos; y que los primeros se refieren al sentido objetivo y los segundos al sentido subjetivo del trabajo.

decir, a los medios de producción, y no de forma primaria a lo ya producido o existente; es el derecho y el deber de crear mediante el trabajo personal nuevos bienes, riqueza que no existe en el origen, y de capitalizar esa riqueza para seguir creando. Precisamente por eso no hay en economía una competencia absoluta, ni respecto de los bienes, pues el infinito está abierto para todos, ni tampoco respecto del mercado, porque también es infinita la demanda. Si bien sí existe —es evidente— una competencia relativa, tanto por la posesión de los bienes que aquí y ahora existen, como por la satisfacción de la demanda que se da en función de las disponibilidades actuales de dinero en un determinado sistema económico. Pero a la larga también parece verdadera la ley de Say, cuando afirma que toda /77 oferta termina generando su propia demanda, ya que es imposible que un bien no sea demandado.

El problema es ahora que siendo infinita la riqueza por generar y la demanda que hay de dicha riqueza, la capacidad creadora del trabajo individual es limitada, tanto para generar el bien económico como para cubrir la citada demanda. Y esto le da a la economía una dimensión esencialmente social, que tiene la forma de la división del trabajo, por un lado, y el intercambio de la producción por otro. Las dos cosas son inseparables: nadie se especializa en una actividad productiva si no es para intercambiar los productos. La división del trabajo y el comercio surgen de concentrar los esfuerzos productivos en aquello para lo que uno tiene ventajas comparativas. P.ej., de una población de dos cazadores, el uno puede ser mejor que el otro para cazar, consiguiendo dos piezas en el tiempo en que el otro consigue una; mientras que este otro es mejor fabricante de flechas, haciendo dos en el tiempo en que el otro hace una. Así, si ambos dedican un día a cazar y otro a hacer flechas, consiguen en total, tres piezas y tres flechas. Pero si ambos se dedican a lo que cada uno hace mejor, el producto total será de cuatro piezas y cuatro flechas. Lo único que tiene que ocurrir es que se regalen mutuamente los excedentes, o, dicho en una terminología más económica, en que se pongan de acuerdo para comerciar flechas por piezas. Obsérvese que, por definición —porque si no ambos se habrían muerto—, el nivel de subsistencia está en lo que cada uno por sí mismo es capaz de producir, es decir, en las tres piezas; de donde resulta que la división del trabajo representa el paso de una economía

de subsistencia a una economía del bienestar, con excedentes que van más allá de puro automantenimiento. Ahora bien, una economía con excedentes sobre el nivel de subsistencia, es condición imprescindible para que haya beneficio ahorrable y, por tanto, capitalización. Luego la idea de intercambio o la dimensión social de la economía está en la base misma del capitalismo.

Recuérdese aquí lo que dijimos acerca de la formación del capital: el paso de una actividad de puro autocontrol o automantenimiento a un proceso productivo de dominio del mundo pasaba por el instrumento, es decir, por la capitalización del trabajo. Si ahora resulta que esta capitalización, en la medida en que requiere excedentes energéticos por encima del mínimo de subsistencia, no puede tener lugar sino en un proceso social de división del trabajo y de intercambio de la producción, entonces resulta que el trabajo, entendido como actividad global ya capitalizada de dominio del mundo, tiene un esencial fundamento social. Quien domina el mundo, mediante el trabajo y el capital necesario para ello, no es un hombre, sino los hombres, a saber, en un proceso de progresiva división del trabajo y de comercialización de los bienes producidos, que es lo que les permite pasar de una economía de subsistencia a una economía de creación de riqueza y humanización del mundo.

La cuestión ahora es cómo se compatibiliza esto con la dimensión subjetiva del trabajo. Porque esa dimensión social no puede excluir las condiciones personales, es decir, el carácter individual, tanto del trabajo como de la acumulación de capital. Así, en efecto, es como razona el socialismo: puesto que las condiciones que posibilitan el trabajo y el capital son fundamentalmente sociales, es en realidad la sociedad quien trabaja y por tanto la única que puede acumular propiedad productiva. De este modo, el socialismo es incapaz de pensar una solidaridad social que no sea negación del propio interés. Surge así el engendro de una economía «moral», no egoista, fundada /78 sobre el principio de la solidaridad, y que, en efecto, tiene como sello el desinterés, a saber, de los hombres concretos por la actividad que tienen entre manos. Esta economía funciona como un negocio sin dueño y como un cortijo sin amo. Como esto no es «eficiente», se permite en aras de esa eficiencia sacrificar la solidaridad al interés particular, a fin de que surja alguien que se interese por su trabajo. Pero tan pronto como esto tiene lugar y aparecen los primeros beneficios,

aparece también el recaudador de impuestos, como agente «ético» de la economía, exigiendo de nuevo en nombre de la solidaridad la renuncia al propio interés, que continúa siendo una especie de pecado original.

7. El interés social en la idea smithiana de «mercado»

Alguien más sabio que todo esto dijo que ese pecado original del interés propio era el verdadero origen del bienestar social; o lo que es lo mismo, que el «egoísmo» era el motor que hacía eficaz la solidaridad. Este hombre, llamado Adam Smith, era británico, y aunque escocés, aún utilizaba un sentido del humor que hizo que el clericalismo continental lo acusase inmediatamente de cínico, por pretender que los vicios particulares fuesen causa de bienes sociales[33]. Según este malentendido se ha concebido el liberalismo económico como un desaforado afán de enriquecimiento personal insolidario, y además con la pretensión de que así resulta el mayor bien para el mayor número de gente[34]. Según esta interpretación, el liberalismo, no solamente no consideraría la dimensión ética de la economía (amoralidad), sino que sería efectivamente inmoral, y de él no podría resultar sino la explotación del hombre por el hombre.

Que de hecho haya ocurrido todo lo contrario, ya no resuelve nada. El mismo fundador lo dice: la esencia de la economía liberal es el egoísmo, el insolidario afán de enriquecimiento personal. Que Adam Smith haya escrito su obra fundamental sobre la riqueza «de las naciones», carece de importancia; pues lo único

---

[33] Este principio, que procede de Mandeville, lo utiliza Adam Smith en contra del altruismo moralizante de una ética sentimentalista, y ello no sin un cierto humor, que se pasa por alto cuando se quiere ver en esto uno de los principios centrales del liberalismo. Así, dándole este valor central, se refiere a él Rafael Gómez Pérez: «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens*», pág. 144.

[34] Cfr. Enrique Martín López, «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*», pág. 504: «Por alejados que puedan estar del presente los fundamentos doctrinales de la sociedad industrial, resulta claro que en ella se pone al descubierto el espíritu que animaba al liberalismo individualista, en el que, a través de la composición de intereses egoístas, se pretendía alcanzar el equilibrio y la felicidad de los individuos».

que se pretende es la satisfacción del propio interés, es decir, el mantenimiento de los privilegios de clase.

Pues bien, este excesivo sentido del humor smithiano, unido a la particularidad ya mencionada de que los capitalistas a partir de Smith no se han preocupado por la reflexión filosófica acerca de su propia ciencia o actividad económica, ha dado lugar a un malentendido fundamental, y se ha olvidado que el «egoísmo» a que aquí se hace referencia no tiene nada que ver con la insolidaridad, sino que representa una «interesada» —interés viene de «*inter*-esse»— actividad del sujeto trabajador en el seno de una economía de mercado. En concreto lo que dice Adam Smith es que no esperamos comer carne todos los días en virtud del altruismo del carnicero, sino a consecuencia del interés que él mismo tiene en su propio negocio —vender carne— que coincide con el mío —comprarla—. Todos los trabajadores, por tanto, movidos por su propio interés, generan mediante la división del trabajo y el intercambio de sus productos un interés social que es el propio bien económico; el cual tiene, en efecto, un carácter social, ya que en él el total es mayor que la suma de las partes. Y de este bien económico participan todos los trabajado- /79 res en la proporción que corresponde a su propia aportación al mercado. Eso sí, el que no trabaje, que no coma (difícilmente se puede tachar de inmoral o anticristiana esta máxima paulina); a no ser que se recurra, no a la virtud de la justicia, sino a la de la conmiseración, en la que tiene su apoyo la beneficencia. Por eso ha considerado siempre el liberalismo que la virtud social fundamental no es el desinterés altruista, sino la justicia, como garantía de proporcionalidad en el intercambio social a partir del cual se genera la riqueza.

Y esta virtud no es en absoluto des-inter-essada, sino, en efecto, la base sobre la que se teje la urdimbre social, los nexos interhumanos de personas iguales que viven en una total interdependencia y cuyo máximo interés personal es, ciertamente, el bienestar social[35]. Téngase en cuenta que en una economía cons-

[35] En este sentido, no acabo de ver la razón por la que el desinterés y la impotencia pueden hacer «moral» un sistema económico. Sin embargo se continúa insistiendo en que «ni con motivaciones de puro interés ni con las de logro de poder llegará nunca a configurarse una realidad económica verdaderamente humana» (J. A. Pérez López, «Visión científica de la acción humana», pág. 293 s.).

ciente de que muchos hombres hacen más que cada uno por sí mismo, es decir, en una economía solidaria fundada sobre el principio de la división del trabajo y el intercambio de la producción, es imposible que se dé un beneficio personal que no sea a la vez el beneficio de otros. Esta es la esencia del acto comercial y la base del mercado libre: *que yo no obtengo un beneficio si no es prestando un servicio*. Dicho de otra forma, no hay bien económico alguno si no es en el mercado, es decir, en función del acto de su venta, y dependiente por tanto de que ese bien sea objeto del interés de otros y así esencialmente social[36]. Mi beneficio es la medida de lo que yo aporto a la sociedad; mi bien particular es siempre el solidario eco de un previo bien social, responsablemente generado por un sujeto personal efectivamente interesado en lo que hace[37].

Precisamente por esto, el carácter social del bien económico, no está reñido con el principio de subjetividad, cuya validez absoluta quedó asentada anteriormente. La economía social, tal y como emerge en el mercado, es el resultado de actos subjetivos de compraventa, de oferta y demanda, de intereses coincidentes; de forma que esos actos pertenecen a hombres concretos, libres

---

[36] Una vez más, Jacinto Choza lo expresa muy bien (cfr. «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», pág. 263): «Dicho en términos generales, se existe tanto más personalmente en el ámbito económico cuanto más y mejor sirve lo que uno produce. Si lo que la persona da —y en lo cual la persona también se da— no sirve para nada ni para nadie, la persona tiende a extinguirse en el ámbito económico, porque si eso no sirve para nada ni nadie, tampoco sirve para ella misma».

[37] Por esta razón, me parece muy dura la postura de R. Alvira al afirmar que «el *criterio de unidad* liberal es el beneficio de los que controlan el sistema. De ese modo, por más que se tomen medidas moderadoras, la inestabilidad del sistema es inevitable, pues se dispara la competitividad sin que haya un espíritu que ponga trabas al afán de dominio» («¿Qué significa trabajo?», pág. 199). Creo que esto no ha sido así históricamente y que el sistema capitalista se está mostrando como bastante estable, en comparación al menos con socialismos y corporativismos. Pero además es que la citada valoración no considera el carácter social y no particular de todo beneficio comerciaol. Por esta razón Alvira tiene que recurrir a instancias externas a esa dinámica de mercado (cfr. pág. 197) para garantizar una generosidad que corrija la actividad económica natural, la cual, según él, oscilaría entre el particularismo liberal insolidario y el generalismo socialista opresor. Por el contrario, creo haber mostrado cómo libertad y solidaridad no son en modo alguno elementos correctores externos, sino la base misma del sistema liberal de una economía libre.

e iguales, cuya interdependencia no es subordinación ni implica renuncia a la propia voluntad, ni por supuesto /80 cesión de la subjetividad a un sujeto económico suprapersonal[38]. Sociedad que no anula la particularidad individual, eso es el mercado, la feria; la espontánea, caótica y ordenada a la vez, comunidad de los hombres libres, de los burgueses[39]. Nombre cuyo orgulloso timbre de otros tiempos deberíamos intentar recuperar, si no queremos perder la libertad que un día fue su gran aportación, no teórica sino de hecho, a la cultura europea.

Es en el mercado, y no en la beneficencia, donde se pone de manifiesto el carácter esencialmente ético y solidario de la vida económica. La riqueza es la de todos. Y esa solidaridad en el reparto de la riqueza no es la resultante de un principio teórico, sino la que se realiza de modo fáctico en una sociedad cada vez más igualitaria. La afirmación de que en el sistema capitalista los ricos tienden a ser cada vez más ricos, acumulando la riqueza en cada vez menos manos, con el consiguiente empobrecimiento progresivo del resto de la sociedad[40], no solamente procede de la mala voluntad de no querer ver en la historia la evidencia de lo contrario, sino también de no detenerse en una elemental reflexión sobre el concepto de riqueza. Pues del mismo modo como en el más estricto sentido capitalista no hay más capital que el que se invierte, tampoco hay más riqueza —p.ej. dinero— que la que se intercambia, y precisamente la que se intercambia en régimen de igualdad. La riqueza se distribuye mayoritariamente, no sólo en virtud del principio ontológico que reza: «*bonum est difussivum*

---

[38] Surge así una concepción orgánica de la sociedad fundada sobre el principio de la libertad y la igualdad de los hombres, y no impuesta dogmáticamente según las pautas de un orden estamentalmente definido. Este planteamiento liberal se opone, en efecto, al organicismo medieval, que a veces se considera como paradigma cristiano (cfr. p.ej. Enrique Martín López, «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*», pág. 506).

[39] En este sentido no parece correcta la apreciación de A. Ollero («El trabajo como fuente de socialización», pág. 337), según la cual «para el capitalismo el *mercado* es el verdadero protagonista de la vida económica, a la que dota automáticamente de óptima racionalidad». El mercado en absoluto es un sujeto, y mucho menos un protagonista, sino el marco de la múltiple acción subjetiva de los hombres. Si el mercado fuese protagonista tendríamos que decir que compra y que vende, pero ¿a quién? No tiene sentido: el mercado no es un sujeto, sino una relación entre muchos sujetos.

[40] Para un elenco de estas críticas del capitalismo cfr. Ángel Berna: «Solidaridad y lucha de clases», pág. 528.

sui»; sino que este principio metafísico se materializa económicamente en que la riqueza de una economía de mercado, basada en el comercio y la división del trabajo, sólo es tal en el intercambio. Uno es rico en la medida en que haya otros ricos que aporten bienes que se puedan comprar; y se enriquece sólo cuando esos otros ricos compran a su vez lo que uno vende. Por eso, un capitalista en situación de privilegio fáctico, es decir, un capitalista que se hubiese quedado sólo, no podría hacer otra cosa que regalar su riqueza a fin de generar mercado; sólo podría incrementar e incluso ejercer su riqueza regalándola y creando las condiciones económicas de intercambio que ese incremento y ejercicio necesitan. De esto hay multitud de ejemplos, que van desde la evidencia del Plan Marshall (en 1945 los Estados Unidos se encontraron ante el horror de ser el único rico que quedaba en el mundo), a los más sutiles métodos de permitir un déficit comercial que enriquece unilateralmente a los exportadores subdesarrollados, pasando por los préstamos de la Banca Internacional para que los países pobres puedan pagar los intereses de una deuda anterior que se incrementa así cada vez más sin que los acreedores puedan siquiera soñar con recuperarla (a pesar de lo cual los deudores los insultan)[41]./81

De este modo, no parece que sea interés de los trabajadores capitalistas pagar cada vez menos a los trabajadores asalariados, que son —todavía— mayoría; porque ello significaría estrechar el mercado de cuya amplitud dependen para su propia riqueza, hasta que ya no hubiese nadie que pudiera comprar los bienes que ellos producen. Este principio, enunciado, no por un teórico de la economía, sino por Henry Ford, verdadero paradigma del capitalismo práctico, es el que ha regido el proceso real de distribución de la riqueza que ha sido propio de las sociedades capita-

---

[41] Así p.ej., frente al tópico general de que los países ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres, los Estados Unidos han pasado de producir 40% del Producto Mundial Bruto en 1945 a una mera cuarta parte actual (cfr. *The Economist*, 12-18.9.1987, pág. 16). En 1970 el PIB de Alemania Federal era cuatro veces el de África del Norte (de Marruecos a Egipto); extrapolando tendencias actuales se calcula que en 2025 el PIB de estos países será el doble del alemán (cfr. Jean-Claude Chesnay: *La revanche du Tiers Monde*, Paris 1987).

listas[42]. El mercado solo funciona sobre la base de una riqueza socialmente compartida, que será consiguientemente tanto más igualitaria cuanto más libre de reglamentaciones paternalistas y de slogans distributivos funcione ese mercado. Por el contrario, el socialismo no solamente es ineficaz respecto del fin general de crear la máxima riqueza posible, sino también respecto del fin, que considera como específicamente suyo, de distribuirla por igual entre los hombres. El socialismo es insolidario; eso sin considerar que la riqueza que logra distribuir no es sino el cebo de situaciones de dependencia.

8. El sentido moral de la actividad económica

Consideremos, por último, una característica del capitalismo que muchos le imputan como amoralidad y en la que está, más bien, su principal virtud. Se trata del carácter no «expresamente» ético de su bondad intrínseca. En efecto, cuando el cazador caza para el fabricante de flechas y éste hace las flechas para su amigo el cazador, ninguno de los dos considera como un añadido «moral» sobre su actividad productiva la generosidad mutua que está en la base del intercambio. El comercio hace el bien como algo que se da por supuesto; la virtud, coincidente con el propio interés, no tiene aquí la forma del sacrificio o autonegación, sino que es un acto natural. Lo cual no prueba que la economía sea inmoral, sino precisamente que la ética que está en su base es la propia de la naturaleza humana, y por tanto queda como algo implí-

---

[42] Creación y distribución mayoritaria de nuevos bienes o riqueza: efectivamente de esto se trata, este es el fin del sistema económico capitalista. Así lo expresa Rafael Rubio de Urquía: «Ya no se trata de satisfacer las necesidades más fundamentales de las gentes menesterosas en virtud de un determinado postulado ético. Se trata, en virtud de la propia racionalidad de esa sociedad, de extender, sin norma ni criterio, mediante los múltiples y complejos sistemas de 'redistribución', 'bienes públicos', etc., a un número cada vez mayor de personas, la posibilidad efectiva de participar en la gran fiesta permanente del consumo general» («Crecimiento y desarrollo de la economía», pág. 597). Y no se ve porqué tendríamos que dar a esta verdadera descripción un sentido peyorativo.

cito en ese obrar natural[43]. Sin que esto suponga que la fórmula, usual sobre el mostrador, de «Gracias. A Usted» carezca de sentido./82

Y es que la ética, entendida aquí no como ciencia sino como compendio de actitudes de las que se sigue el bien en tanto que libremente causado por el sujeto, no tiene por qué ser, como quería Kant, el resultado de una acción explícita y «pura», en el sentido de incontaminada por algo que no fuese «ética». La ética, así entendida, es más bien virtud como disposición libre para el bien; y lo importante es que de ella se siga, en efecto, el bien, y no que ese bien sea «ético». Dicho de otra forma y aplicado al tema que nos ocupa: para que un capitalista preste un servicio social no hace falta que asista a un seminario intensivo de moralización; lo que es necesario es que genere riqueza y la acumule como capital productivo. Esa es su virtud propia, como es la del médico curar enfermos, y la del ingeniero construir puentes. La «moral» que se añade a la actividad económica descrita como algo extrínseco es, aparte de tendente a la «beatería», innecesaria, porque esa actividad económica es de por sí esencialmente buena, y por tanto virtuosa. No quiero decir con esto que no sea bueno ese seminario intensivo de moral, pero no para hacer bueno un trabajo que ya lo es, sino para que el que así trabaja no se quede subjetivamente por debajo del bien objetivo que realiza, es decir, para tomar conciencia de la dignidad subjetiva de la propia actividad.

Ahora bien, es cierto que muchos hombres harán el bien sin beneficiarse subjetivamente de ello. Pero ocurre aquí como con la biología: el bien que hace la mano de un cirujano es mayor que el que esa mano es capaz de asimilar subjetivamente. En este

---

[43] Este es el sentido de la «mano invisible» de Adam Smith, en el que la dinámica natural de la actividad económica es causa, muchas veces inconsciente, del bien. Por eso carece de sentido la inversión moralizante de esta teoría (la «mano invisible» «no está en el plano de los intereses económicos, sino en el plano ético») que hace J. A. Pérez López (cfr. «Visión científica de la acción humana», pág. 291), según la cual «no se puede decir que la búsqueda del propio bien lleva, aunque sea sin querer, a provocar el bien ajeno. La formulación exacta es, por el contrario, que la búsqueda consciente y voluntaria del bien ajeno causa necesariamente la consecución del propio bien». No es que esto sea falso, es que da lo mismo por donde empecemos. La «moralina» en esta cita está en no querer darse cuenta de que en la economía libre ha desaparecido la distinción entre el bien propio y el ajeno.

sentido, el problema de la virtud económica es que actúa de modo orgánico y natural, como un soporte de mínimos, necesario para que funcione la sociedad humana, incluso sin que los hombres sean excesivamente «morales». Es una lástima por ellos, pero no por la actividad económica, que tiene que poder ser independiente, como actividad social capaz de generar el bien, de los fines subjetivos que mueven a los agentes particulares. A esto es a lo que se refiere Adam Smith con la «mano invisible». Se trata de que la economía libre es capaz de ser buena incluso aunque no lo sean sus agentes. Ello significa que la economía tiene una cierta autonomía ética; y un empresario puede hacer el bien, sin ser necesariamente, p.ej., un buen padre de familia[44]. Ocurre igual con la biología: La capacidad de batir un record de salto de altura, representa una virtud de carácter biológico, una disposición para hacer el bien, pues es mejor saltar que no saltar; y este orden ético queda por así decir implícito, en el sentido de que no es contradicho, en principio, por la circunstancia de que el atleta en cuestión sea una mala persona. Esto no significa sino que tanto el orden económico como el biológico suponen un mínimo ético de carácter natural u orgánico en cierta medida independiente de la voluntad explícitamente moral. Hay un mínimo de bien garantizado por nuestra naturaleza humana y no dependiente de actos morales explícitos. No hace falta ser *bueno* para que el corazón, p.ej., funcione *bien*. (Aunque uno termina teniendo problemas si se emborracha a diario, pega a su mujer e insulta a su padre.)

Ello no significa que el orden de la economía, como el de la biología, sea éticamente independiente o que necesite de un añadido moral extrínseco a su naturaleza. Y a la inversa, la bondad ética termina favoreciendo un organismo saludable, mientras que el vicio y la corrupción moral repercuten a largo plazo p.ej. en una cirrosis hepática. Del mismo modo, la economía libre tiene una capacidad natural de generar el bien, que puede sin embargo ser contrarrestada e /83 incluso anulada por la corrup-

---

[44] Pero esta «autonomía ética» es efectivamente ética y no «amoralidad», como una y otra vez se imputa al liberalismo económico. Cfr. José Luis Illanes: «Ética y teología del trabajo», pág. 739.

ción moral de una sociedad[45]. Esto parece claro en el caso de la virtud moral de la justicia. Pero también ocurre lo mismo con muchas otras virtudes, como el respeto a la libertad y a la persona, la generosidad, la audacia, la magnanimidad, el afán de servicio, la sobriedad, el espíritu de sacrificio, sin las cuales la vida económica, no solamente es inmoral, sino que, precisamente por ello, sencillamente no funciona, ya que la economía representa una actividad fundamentalmente ética[46].La corrupción moral termina en la degeneración política, siendo el paso intermedio el empobrecimiento de los pueblos. Así ocurrió, al final, con la decadente historia del Imperio Romano.

Pues bien, a partir de aquí parece lícita la generalización de estas tesis respecto de las relaciones entre el cristianismo y la economía libre o capitalista. En la medida en que este sistema económico responde a las exigencias de la dignidad humana tal y como se concretan en el fomento de la dimensión subjetiva del trabajo, de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad sociales, no parecen justificados los recelos que históricamente han surgido entre ambos, y que más bien tienen su origen en un malentendido, que deberíamos intentar superar por ambas partes.

---

[45] En este sentido suscribo la sugerente afirmación de Antonio Argandoña (cfr. «Trabajo, economía y ética», pág. 297): «Con terminología económica, necesariamente limitada, la ética es la ciencia que señala las *condiciones de equilibrio y estabilidad a largo plazo* de los sistemas económicos». En general Argandoña es uno de los autores que sostienen la tesis de la continuidad que aquí estamos defendiendo: «Tampoco es la ética —dice— un 'añadido' para empresas que obtienen beneficios y que pueden 'tomarse el lujo' de ser generosas. No hay, en el fondo, una contraposición entre economía y ética (salvo con una visión miope y a corto plazo)» (pág. 299).

[46] De este modo,, me adhiero una vez más al planteamiento de J. Choza (cfr. «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», pág. 263) según el cual «la solución de estos problemas (se refiere en un sentido amplio a los problema morales de personalización en el ámbito económico) no es sólo una cuestión vital para el trabajo subjetivo, sino también para el objetivo. Si esos problemas no se resuelven, no solamente se lesiona la dignidad del hombre en el trabajo, y la actividad laboral humana pierde su carácter de *eros* y se convierte en un automatismo mecánico, sino que el trabajo objetivo da como resultado pérdidas, disminución de la producción, de las ventas, de los beneficios y, en el límite, de la empresa. Es decir, si esos problemas no se resuelven, no sólo puede suceder que los responsables vayan al fuego eterno, sino que, antes irán a la suspensión de pagos y al paro, que dejarán de existir como personas-sujetos en el proceso económico en primer lugar y como seres vivientes en último término».»

LA FELICIDAD: LO BELLO, LO GUSTOSO, LO DIFÍCIL

UNA CONSIDERACIÓN SOBRE EL SENTIDO ESTÉTICO DE LA MORAL

Publicado originalmente en:
Civilización Mundial y Cultura del Hombre. Ed. José A. Ibáñez-Martín. Madrid: Publicaciones Educativas, 1988. ISBN: 84-404-1566-4, Págs. 19-32. (Se trata en este escrito de la transcripción de una conferencia).

ABSTRACT:

En la tradición moral de la filosofía clásica parece plantearse una disyunción entre bien y placer, o en general aquello que gusta. Sin embargo, ello no debería ocurrir si partimos de una ontología en la que se convierten los trascendentales. De este modo, lo bueno y lo gustoso, incluso lo apetecible, no deben ser contrapuestos. Si bien, no se trata de lo inmediatamente agradable, sino de aquello que mueve el apetito como lo arduo y difícil. Ética y estética muestran así su verdad en su tendencia a confluir.

1. La revitalización moral de occidente

El problema sobre el que quiero hablar tiene esencialmente que ver con la idea de una revitalización moral de nuestra cultura, que muy bien parece necesaria tan pronto consideramos los standards morales de nuestro medio ambiente, evidentemente degenerados. Sin embargo, este —en mi opinión estupendo— punto de partida, corre el peligro de consolidarse negativamente en lo que voy a denominar aquí la «actitud del rechazo».

Esta actitud se caracteriza, en efecto, por su rechazo del consumismo, p.ej., propio de nuestra cultura económica liberal, rechazando asimismo el permisivismo que la acompaña. De igual modo se manifiesta el rechazo de la mentalidad —pasota e interesada a un tiempo— de una juventud que efectivamente «pasa» de todo lo que no sea su triunfo personal placenteramente disfrutado. El rechazo se puede hacer extensivo a la comodidad con que la tecnología, repartiendo sus frutos en una cultura del ocio, ofrece fines no muy nobles pero sí accesibles, en los que esa ju-

ventud encuentra fácilmente una satisfacción que, por supuesto, se rechaza también como inmadura y superficial. Se rechaza el conformismo, se rechaza la ambición que no tiene otra pretensión que «estar a gusto», ni otro fin que el dinero para conseguirlo, rechazándose asimismo la frivolidad que sólo encuentra motor en aquello que le apetece, en la buena vida; y que alcanza su culminación sólo allí donde uno, por fin, alcanza a «montárselo bien», montaje que también hay que rechazar. Y así, «venga a rechazar», se puede ir decantando una actitud ética que adolece de un cierto tono negativo y crítico contra /20 los valores de nuestra cultura, fundamentalmente centrada en hacer que los hombres se encuentren en este mundo «a gusto».

Pues bien, debo confesar que esta actitud me parece un tanto problemática si la ponemos en conexión con esa oferta de revalorización moral, digámoslo más claramente, de recristianización de nuestra cultura, de la que hablábamos antes y que, en mi opinión, aparte de denunciar todo lo que nos parece rechazable, tiene que cumplir, en el mundo libre en que tiene lugar como oferta, una condición fundamental, a saber, el ser vendible, es decir, ser una oferta para la que exista demanda. Y en este sentido, me parece en efecto problemático pretender vender un producto en un mercado en el cual el vendedor está fundamentalmente en desacuerdo con la demanda fundamental que lo define, que es, según parece, el «estar a gusto».

En efecto, parece que lo que la gente quiere, aquello a lo que de ninguna manera están dispuestos a renunciar y por lo que son capaces de renunciar a cualquier otra cosa, es ser felices. Pues bien, considerando la mentalidad crítica que describía al principio, creo que es preciso ser muy cuidadosos en las denuncias éticas, pues en la medida en que impliquen un rechazo de esta pretensión fundamental de la naturaleza humana, sitúan la ética misma en la región de lo inhumano, es más, de lo antihumano. Y es ahí donde los dientes comienzan a chirriar, en una rabia justificada contra semejantes exigencias «morales», que se presentan como amenazas.

Por ello, creo que puede ser ilustrativo en este contexto hacer referencia a ciertos planteamientos teóricos de la filosofía clásica en los que se muestra cómo la pretensión del hombre a estar a gusto y ser feliz, lejos de ser un mal de nuestro tiempo, constituye una característica esencial de nuestra naturaleza, a la cual tiene

que hacer referencia necesariamente todo proyecto viable de regeneración moral.

Y no vale ahora intentar domesticar esta tesis —que procede de Aristóteles—, diciendo, por ejemplo, que no estaría en contra de las exigencias de la ética, siempre que entendiésemos la felicidad como la «verdadera» felicidad, la felicidad de los buenos, que la alcanzan en la medida en que no la buscan a ella, sino el Bien. Pues ocurre con la felicidad lo mismo que ocurría en España con la democracia durante los años sesenta, que sospechábamos nos la iban a adulterar allí donde quien la prometía comenzaba a ponerle adjetivos, orgánicos o populares. La felicidad es la felicidad, aquello —dice Aristóteles— que hace la vida —ésta, la nuestra— deseable, lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pues es el acto propio de la vida satisfecha, que tiene en sí misma su propio fin. Esta tesis aristotélica se nos hace aún más escandalosa, cuando consideramos que la sostiene en polémica contra /21 la tesis platónica según la cual sería el Bien, como lo trascendente y perfecto, el fin de las acciones éticas que efectivamente podemos llamar buenas. En contra de su maestro Platón, objeta Aristóteles que «si el bien es realmente uno o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza»[1], es decir, el bien que es accesible como acto de nuestra vida. «De suerte —continúa el Filósofo— que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable»[2]; y este bien que puede ser realizado en nosotros, como aquello que hace nuestra vida deseable y algo con lo que estamos a gusto, es lo que los antiguos llamaron felicidad.

La felicidad, aquello que toda acción humana busca, es el bien hecho realidad en ella, el bien conseguido, el fin logrado, en el que el deseo se supera a sí mismo en su propia satisfacción; a saber: para el que tiene hambre, la hartura; para el que busca, el encuentro; la justa sentencia, para el que tiene sed de justicia; y el consuelo, para el que llora. En efecto, también a esto lo llama el Evangelio la Bienaventuranza, prometiendo en el Reino de los Cielos lo que el tiempo no puede dar: su eternidad.

---

1 *Ética a Nicómaco*, 1096 b 32-34.
2 *Ibid*., 1097 a 22-24.

Tampoco se piense ahora que lo que los clásicos entendían por felicidad era algo especialmente angélico, o en cualquier caso alejado del significado que tiene este término en el uso actual del lenguaje. En concreto, esta idea de felicidad, sin ser lo mismo, no está nada lejos de la noción de placer.

El placer es para Aristóteles la perfección de la actividad que alcanza su fin[3]. Es decir, allí donde una facultad en su ejercicio pasa de la potencia al acto y alcanza su culminación natural, surge el placer, dice Aristóteles, como «la flor de la vida en la edad oportuna»[4]. Al ojo, entonces, le gusta ver; y al estómago comer; al pájaro volar, y al hombre aquello que constituye su actividad natural, cuya perfección es el mismo gozo de vivir. Y a esto, allí donde alcanza su más alto grado, es a lo que llamamos felicidad.

El problema ahora es que no todo placer es felicidad, sino aquél que perfecciona en su máxima posibilidad la naturaleza humana. Pero eso no significa que la felicidad no sea un placer, o como lo denominan los escolásticos: la fruición de la actividad natural en aquello que como plenitud representa su bien último. De ahí que para Aristóteles el placer no sea en sí mismo malo, sino el signo de un bien, al menos parcial. Allí donde hay un placer hay una potencia natural que /22 ha pasado al acto; y en esto consiste el bien de esa potencia, que será el bien de la naturaleza en la medida en que esta potencia sea natural.

Surge así una moral de la naturalidad, en la que el placer, lejos de estar reñido —en principio— con el bien, es ni más ni menos que la primera o inmediata —no la última— norma de moralidad. Así por ejemplo, sin necesidad de entrar a razonar sobre cuestiones dietéticas, uno puede dar como razón suficiente a la pregunta de por qué come, la simple razón de «porque tengo hambre», o de un modo más genérico respecto de toda facultad: «porque me gusta»; y en la mayoría de los casos muy bien puede ser ésta una buena razón.

De aquí se deduce como corolario que la vida buena, aquella que ha alcanzado su fin propio —pues este fin, como aquello a lo que tiende, es, en efecto, su bien—, no es otra cosa que la buena vida, aquella que muestra en el gozo de existir que es la vida en que nos recreamos y reafirmamos como último objeto de la vo-

---

[3] Cfr. *ibid*., 1174 b 15 ss.
[4] *Ibid.*, 1174 b 31-32.

luntad. «Así lo quiero yo», «esto es lo que buscaba», «¡por fin!», son las expresiones en las que la existencia muestra entonces en ese gozo de sí, que ha alcanzado su plenitud, aquello que era el término de su apetito natural, o —dicho con una expresión más castiza— que efectivamente está haciendo lo que le apetece[5].

2. Lo bueno y lo gustoso

Desde este planteamiento, lo bueno es aquello que se presenta como gustoso, lo que se hace «a gusto». Es más, esta moral vitalista se opone al moralismo del deber-ser, para el que los preceptos de la ética resultan ser imposiciones negativas, en las que la voluntad se niega a sí misma y uno no hace lo que quiere sino, efectivamente, lo que debe; es más: lo que *se* debe, porque estos preceptos morales representan formulaciones abstractas que obligan *en general*, es decir, universalmente y con independencia de toda vinculación personal. De modo que este moralismo, en el carácter abstracto de sus exigencias, supone una verdadera despersonalización de la moral. De ahí que los preceptos éticos que así se plantean, vistos como algo que *se* debe hacer, no muevan a la voluntad con el afecto y se imponga en ellos una fría dictadura de la racionalidad práctica, represiva respecto de lo que *yo quiero* hacer. Más que ejemplo, el paradigma de semejante ética sería el precepto que dice: «se deben pagar los impuestos».

Por el contrario, en el vitalismo moral que aquí se ofrece como alternativa, el bien es el máximo interés de la voluntad, como aquello a lo que ella tiende como a su máxima perfección. Lejos de negarse en ese bien que es su fin, la voluntad encuentra en él la plenitud en cuya búsqueda ella misma consiste. Por eso, la realización del bien es su /23 interés; lo que ella quiere como aquello en lo que se goza y en lo que vale la pena todo esfuerzo, que es esfuerzo libre y apasionado.

En efecto, la pasión, que respecto de la moral abstracta se presenta como máximo enemigo, es desde este otro planteamiento el verdadero motor de la acción hacia ese bien que es felicidad. Pues eso es la pasión: el impulso mismo de la naturaleza hacia su plenitud y contra aquello que la impide. «Amarás a tu mujer», «honrarás a tu padre», «mantendrás a tus hijos», «defenderás a

---

[5] Cfr. *ibid.*, 1097 b 13ss. y 1099 a 4ss.

tu patria», son ahora los modelos de mandamientos morales, que ya no son preceptos, sino aquello que la voluntad hace, no porque deba, sino porque le da la gana y «a gusto», siendo repulsiva la mera sugestión de no hacerlo. El bien es así aquello a lo que mueve la pasión, y su realización un acto de libertad al que es ajena, en principio, la negatividad.

Pues bien, hasta qué punto esta moral es superior a la anteriormente descrita, se puede ver imaginando que pasaría con el ramo de flores que un marido lleva a su mujer el día de su santo con la nota «a Fulanita, porque se debe». Y así, cuando el bien que uno recibe es sacrificio en quien lo da, lo mejor que podemos deducir es el amor que falta. «No te sacrifiques tanto», es la única respuesta posible para el que recibe; que no puede agradecer lo que tanto cuesta, sino sólo lo que se da con alegría, como fruto de la espontaneidad.

3. La belleza y la superación del hedonismo

Llegados a este punto, es necesario introducir ahora otro concepto teórico que tiene esenciales connotaciones morales. Hemos dicho que es una buena razón práctica contestar a la pregunta de por qué hacemos algo diciendo: «porque me gusta». Se puede preguntar un poco más, a fin de matizar. Y a la pregunta de por qué nos gusta algo, caben dos respuestas. Una sería: «porque es agradable», por ejemplo comer cuando se tiene hambre. Y el bien que aparece aquí es fundamentalmente el propio de los sentidos. Sin embargo, supongamos ahora que preguntamos a un amigo que va a casarse, porqué lo hace. La respuesta: «porqué me gusta mi novia», es desde luego mucho más razonable que si dijese, por ejemplo, «porque debo hacerlo», de la que deduciríamos seguro algún tipo de inmoralidad. Sin embargo, también sería algo decepcionante si, urgido a contestar porqué le gusta su novia tanto como para dar un paso tan serio, nos diese como razón que es una chica «muy agradable». Lo más satisfactorio sería que nos enseñase una foto, a la vista de la cual nos viésemos obligados a decir: «No me digas más, ¡es preciosa!; ¡enhorabuena!». O lo que es lo mismo: la belleza lo explica todo, a saber, por qué, por ejemplo, una acción tan arriesgada como casarse, puede ser buena y razonable. Pues es evidente que lo que es bello nos mue-

ve a arrostrar peligros de una forma de la que lo agradable es incapaz. Es más, lo agradable es aquello que uno puede estar dispuesto /24 a sacrificar por lo hermoso, sin que ello signifique un sacrificio de la voluntad, es decir, de forma que se pueda seguir dando como razón un «porque me gusta», incluso allí donde la acción exige esfuerzo. De ahí la importancia de la belleza como concepto moral, pues es lo que nos permite introducir en la acción una negatividad que no sea masoquismo ni anule su espontaneidad.

En efecto, quizás se ofrezca por aquí una posibilidad de superar la moral hedonista del agrado, en la que eso agradable se presenta como el último valor; mas esto sin que la renuncia que ello supone deje de ser gustosa. Es posible que la belleza se nos muestre entonces como aquello en lo que lo difícil vale la pena, es decir, como aquello que hace gustoso y voluntario el sacrificio, y no resultado de la imposición de un deber al que acompaña siempre la contraria connotación de lo penoso. Veamos, pues, qué sea esa belleza que hace cosas tan maravillosas, aunque para ello tengamos que hacer una incursión por el campo del abstrusismo filosófico.

Hegel define la belleza como la manifestación sensible de la Idea[6]. Es una buena definición, si bien resulta difícil entender que uno esté dispuesto a sacrificarse por semejante cosa, y encima con gusto. Esto no lo arregla mucho Platón cuando dice que frente a la idea de Bien, que es la Idea de la ideas y por tanto la más alejada del conocimiento inmediato que dan los sentidos, la idea de Belleza es la más cercana a lo sensible y lo primero que éstos captan del mundo ideal[7]. Por último, Sto. Tomás afirma que frente al bien, que tiene razón de causa final, la belleza la tiene de causa formal[8]. Mi reto ahora es mostrar en primer lugar cómo los tres están diciendo lo mismo, y de paso hacer ver que esto que dicen es no solamente interesante, sino incluso apasionante, es más, lo que se ofrece como razón de todo apasionamiento.

Empecemos por Sto. Tomás. El bien —dice— tiene razón de fin. En efecto, ya lo vimos: el bien es aquello hacia lo que tiende la naturaleza como a su última perfección. El problema es que

---

[6] Cfr. *Vorlesungen über Aesthetik*, I, Werke in zwanzig Bänden, tomo 13, pág. 128.

[7] Cfr. *Fedro*», 250 d.

[8] Cfr. *S.Th.*, I, q 5, a 4, ad 1.

esta situación del bien como fin hace de él lo que no está dado, ya que se da efectivamente «al final». Por ello afirma Platón que el Bien es lo más lejano, algo que nos deja fríos —digo yo ahora— y que queda nebuloso más allá de nuestras posibilidades de disfrute. «Cuan largo me lo fiais», es la expresión de desánimo o desprecio ante un bien que, lejos del goce actual de la existencia, se impone como un deber que está fuera del alcance de la voluntad, la cual fácilmente se conforma entonces con lo que tiene de él en la forma de lo agradable y placentero, que vimos era el bien inme- /25 diato, conseguido ya. Placer y bien se hacen entonces enemigos, en la medida en que este bien está más allá, como lo aún no logrado, exigiendo además que lo ya logrado —que es el placer— sea dejado de lado, a fin de que se realice el bien. Y de ahí la frialdad del bien, que se ha hecho deber-ser que no es; pues en su lejanía es incapaz de mover esa pasión que es tendencia de la voluntad hacia lo propio.

Pues bien, este bien, que el Aquinate sitúa como fin, Hegel dice, sosteniendo una posición muy tradicional, que es Idea, es decir, aquello que las cosas verdaderamente son, pero como algo que está aún por realizar; y más bien hemos de decir entonces que es lo que las cosas deben ser. Si la ontología se quedase aquí, nos veríamos en una difícil situación, obligados a elegir entre el lejano bien ideal, que la razón nos muestra como meta, y el más mezquino pero próximo bien cercano, del que el sentido goza. La victoria del deber-ser sobre lo gustoso sería la única posibilidad de realizar lo mejor, en una moral que se mostraría en consecuencia como penosa obligación.

Gracias a Dios —y no es un dicho— tenemos la belleza, que es lo que nos saca de este molesto dilema. La belleza es la idea, la misma que define el bien de las cosas, su deber ser; pero no en su carácter abstracto, separado y último, sino —como dice Hegel— en su manifestación sensible; o —como dice Sto. Tomás— como causa formal ya realizada en acto. La belleza es el bien que se ve. «Ven y lo verás», a saber, que es algo valioso, es lo que decimos respecto de lo bello cuando no hemos conseguido convencer al interlocutor de que es bueno. Por eso, la belleza es esencialmente objeto de contemplación, y no de razonamiento; y su verdad no es la contenida en una fórmula general, sino la concreta y manifiesta que se ha hecho evidente, es decir, presente. Dicho de otra forma, la belleza no es algo distinto del bien

que es fin, sino aquello de él que ya está realizado como forma y que, por tanto, se ha hecho materialmente presente. La belleza es la presencia materializada y evidente del bien, lo que de él se ha hecho real y manifiesto en lo sensible.

4. Belleza y trascendencia: el sentido de lo arduo

Ahora bien, el que —siguiendo ahora a Platón— la belleza sea la más sensible de las ideas, no quita que sea una idea, y por tanto lo esencialmente trascendente. Visto desde el punto de vista de la definición hegeliana, la presencia sensible de la idea pertenece a la idea, de forma que es ella lo que se hace manifiesto, pero siempre como algo que es más que su manifestación[9]; como la forma que se realiza en la materia es más que la materia formalizada. Por eso, frente al carácter inmediato de lo agradable, que está ahí, que lo tenemos ya y en lo que no se encierra misterio alguno, la belleza tiene siempre el tono de lo insinuante y sugestivo, como aquello que promete más de lo que de momento puede dar. En su evidencia, la belleza es también lo misterioso, y el gozo /26 que despierta en nosotros tiene siempre algo de melancolía, de esperanza no colmada, y duele tanto como satisface contemplarla, pues siempre nos recuerda que está mostrando algo que se escapa y que aún no terminamos de alcanzar.

Por eso dice Platón que la pasión que despierta la belleza, que es el amor, es esencialmente arrebato y éxtasis[10]. La belleza, en efecto, nos vuelve locos, nos saca de nosotros mismos. Y el bien se muestra en ella, no como lo agradable, sino como lo atractivo, esto es, como lo bueno que está ahí, que no es lejano, del que se puede gozar, pero como heraldo de un gozo mayor que está por venir. La belleza es anuncio de la felicidad perfecta que ya se deja ver, pero sólo como promesa del tesoro escondido, por el que —ahora sí— en la esperanza de su logro la voluntad deja todo lo que tiene, y embrujada por lo que ha visto se pone a buscar lo que es perfecto. Por eso, la belleza es también, en su carácter de promesa, una invitación a lo difícil, a correr el riesgo por ella de jugarnos lo agradable que tenemos.

---

[9] Cfr. *Enzyklopädie*, 556.
[10] Cfr. *Fedro*, 249 d ss.

Y ésta es la razón por la que lo bello es gustoso y mueve la pasión y el apetito, y al mismo tiempo puede exigir también la superación incluso de aquello en que se da. El gran enemigo de lo bello no es entonces el placer, sino conformarse con el ya alcanzado, es decir, la pereza que afirma tener ya bastante. Por eso dice Platón que el amor es deseo de engendrar en la belleza[11], que significa, de realizar el bien en aquello que lo anuncia. Y la pasión que la belleza despierta se hace entonces trabajo por descubrirla, que es a la vez esfuerzo por terminar de realizar el bien que anuncia. Pero este esfuerzo ya no es el penoso que impone desde fuera el deber, sino el gustoso movido por la ilusión del que ya trabaja en campo propio.

La belleza es entonces algo que hay que conquistar y pertenece como el bien al reino de lo difícil, está más allá, nos impide conformarnos con lo que ya tenemos; es, en efecto, lo ex-sigente.

En este sentido, es cierto que está reñida con lo cómodo. Y no es que nos añadamos ahora al coro que rechaza la cultura de la comodidad. La comodidad es una cosa muy seria y respetable; el confort, que dicen los británicos, es la cualidad propia del hogar; es lo que nos hace sentirnos en casa allí donde estamos, y no errantes y perdidos en un mundo que no es nuestro. Hacerle una casa a la belleza y gozar de ella en la familiaridad que da el hogar, es probablemente el ideal de una felicidad de la que la comodidad, y con ella la seguridad en la posesión de esa belleza, son parte esencial. El problema es que la belleza, en su carácter trascendente es referencia de lo sensible hacia su última perfección. /27 Por ello, en esa presencia sensible, la belleza es siempre lo que se va, lo que va de paso y exige un seguimiento que nos lleva más allá de ese modo, aún imperfecto, en que está realizada, impidiendo conformarnos con lo que de ella hemos gozado. La belleza, mostrando así más de lo que de ella está realizado, es invitación a conseguir el bien que anuncia. Todo lo hermoso es entonces sobrehumano: son bellas las montañas que aún no se han subido, y el mar que todavía no tiene puerto al otro lado; pues en esa belleza se muestra una frontera por conquistar, un fin no alcanzado y un bien en comparación con el cual palidece —ahora sí— todo lo agradable que tenemos a la mano. Su nombre final

---

[11] Cfr. *Banquete*, 207 c-e.

es el de victoria. Y así no es casualidad que todo verdadero romance sea una historia de amor y de guerra.

Ahora bien, el que la belleza sea lo gustoso más allá de lo agradable, y exija en muchas circunstancias la renuncia al bien logrado, no significa, sin embargo, que se dé una esencial contradicción entre estas dos formas de lo bueno. Es cierto que la belleza, que es referencia de lo sensible a su última perfección ideal, relativiza la perfección de la que goza ya la voluntad, que ahora vemos como precaria. Sin embargo, si por una parte la belleza es pariente del bien último en tanto que es idea, también lo es de lo agradable concreto en tanto que es aquello de la idea que está sensiblemente dado. La belleza es más que lo agradable, mas por otra parte es aquello que fundamentalmente agrada; y el placer de contemplarla es lo primero que ofrece. Por eso no es renuncia seguirla, y si lo es, esta renuncia es la que siempre vale la pena. Pero vale la pena, no en general y en el futuro, como ocurre en el caso del bien, sino que esa plenitud de la voluntad es satisfacción que ya se da en el carácter inmediato y sensible de su presencia, en el que esa belleza es ya la realización anticipada del bien último. La belleza y el agrado realizado de su presencia, constituyen así la gran compensación de la existencia y aquello que en el camino de realización del bien hace que lo pasemos bien, incluso que sea divertido.

5. La estética y el sentido positivo de la moralidad

Pues bien, enlazando ahora con la actitud de rechazo de la que hablábamos al principio, me parece que el problema que se plantea en ella es, al menos en una cierta medida, el de la negatividad de los ideales éticos respecto de una voluntad que, teniendo como fin la felicidad, lo que fundamentalmente pretende es estar «a gusto». En este sentido el ideal ético, centrado en el carácter final de la idea de bien y en la generalidad de su formulación en preceptos impersonales, puede mostrarse como una exigencia del deber que tiene como corolario el sacrificio, y en su última radicalización la renuncia a toda felicidad que no sea la absolutamente futura. Ahora bien, eso, de acuerdo con la concepción clásica, carece de sentido, porque la felicidad, o está realizada, o es

/28 infelicidad. Y así lo que de hecho, aquí y ahora, la ética, *así entendida*, está exigiendo, es la renuncia a lo irrenunciable.

Pues bien, a este respecto me llamó poderosamente la atención una comunicación presentada (precisamente en la clausura regional del UNIV sevillano que tuvo lugar hace unas semanas) por Victoriano Sainz, estudiante de Arquitectura, la cual encontró una calurosa acogida en las discusiones y en la que me parece se encierra una posible solución del problema señalado. Y como la propuesta que en ella se recoge tiene una cierta historia, me voy a permitir enmarcarla un poco, antes de exponerla.

En Sevilla nos gustan las escuelas, especialmente las sevillanas. Y así hay una escuela sevillana de pintura, la hay por supuesto de toreo, pero también de historia o de ciencias jurídicas. Y ya sería extraño que no hubiese surgido en ambiente cultural tan rico una escuela de filosofía, cuyo fundador es D. Jesús Arellano. De uno de sus discípulos, Jacinto Choza, procede, la propuesta que Victoriano Sainz incorporaba a la comunicación a la que antes me refería y que, matizada por mi reflexión personal, quisiera exponer ahora como conclusión.

La tesis viene a decir que en los actuales proyectos de regeneración moral y religiosa que se ofrecen en el marco de nuestra cultura, sobra bastante de ética —entendida en el sentido negativo a que aquí hemos hecho referencia y que deriva de una unilateral acentuación del deber— y falta mucho de estética. Nos hemos preocupado fundamentalmente de tener razón en la determinación ética de los fines últimos de la acción, tal y como se formulan en un discurso abstracto, olvidándonos de que ante esa razón la voluntad, que es la que mueve la acción, despectivamente puede declarar: «tú tendrás razón, pero a mí no me gusta». Esto es grave, porque esta parálisis de la voluntad, no solamente tiene lugar en aquellos que no están convencidos de la verdad de semejantes formulaciones éticas, sino que puede ocurrir también en aquellos que las aceptan como verdaderas. Y entonces el amor se queda congelado en los hielos del deber ser; pues es lo bonito, no lo verdadero, quien lo mueve. Incluso el discurso racional, privado de la ilusión, por mucha verdad que tenga, pierde su fuerza retórica y falla en aquello que es la pretensión de todo discurso, que no es otra que convencer. El discurso moral se hace mortecino. Y el complejo de inferioridad en los defensores de un pro-

grama invendible, es, más o menos a la larga, el resultado final de esta desertización estética de la moral.

Es cierto que nos encontramos en un mundo descristianizado. No es éste el lugar para analizar las causas de tan lamentable situación, que necesariamente son complejas y variadas. Pero si, más allá de las lamentaciones, parece necesario reevangelizar una cultura, fundamentalmente /29 europea, que tiene sus raíces precisamente en el mensaje cristiano, es importante tomar conciencia de que somos responsables, no solamente de transmitir la verdad de dicho mensaje, sino, quizás más fundamentalmente, también su belleza. Y es necesario preguntarse entonces si en este sentido no es la irresponsabilidad estética, acompañada de una exacerbada responsabilidad ética, una causa importante de infecundidad.

Porque hay sitios donde esta descristianización no ha tenido lugar como fenómeno social, a saber, allí donde, por una especie de milagro inexplicable, lo sobrenatural se presenta, no como un deber gravoso, sino en la naturalidad de una experiencia en la que los hombres aún son capaces de llorar de gozo, a la vez que se ven removidos por un apasionado deseo de ser mejores. Yo invito a los aquí presente a que llegando el Jueves antes de Pentecostés se pasen por Sevilla a ver salir las carretas de El Salvador tras la misa de romeros; a que vayan a Triana, a Dos Hermanas, a Gines o a Pilas, a Rota y Sanlucar, a ver las carretas cruzar el río. Y verán un pueblo entero ponerse en marcha, de romería, al Rocío, por caminos que confluyen todos a los pies de la Virgen. Allí, en este postcristiano año de 1987, se juntarán el lunes de Pentecostés más de un millón de personas: a bailar, a reír, a dormir —poco—, a beber —bastante—; pero sobre todo a cantar y a rezar a la Madre de Dios.

Pues bien, esto se debe en no pequeña medida a que el Rocío es un fenómeno estético, ni más, ni —sobre todo— menos; porque es en esta dimensión estética donde se revela como esencialmente sobrenatural. Los rocieros, que saben muy bien lo que se traen entre manos, gustan de decir que el Rocío es eso: el cielo, la manifestación cumplida de lo sobrenatural. Y eso lo captan en la belleza del espectáculo, que es algo que el espectáculo no tiene, sino que se muestra en él como un plus trascendente que levanta el corazón y lo arrastra vibrante en pos de sus mejores deseos. Pero esto no tiene por guía la generalidad abstracta de

una ley moral, ni siquiera la concreta voz de la conciencia, sino el atractivo de lo que se puede ver, oler, oír y sentir; pues basta, en efecto, con ver, para amar lo que vale y se muestra. Así lo dice por sevillanas un pueblo que gusta de rezar cantando:

Miralá, miralá,
y al pasar,
se lleva mi corazón.
¡Rocío,
Reina del corazón mío,
Madre de Dios! /30

Por ello, carece de sentido el reproche de que la gente va allí a pasarlo bien; porque precisamente en esto consiste la dimensión estética del fenómeno: en pasarlo bien rezando, y en rezar pasándolo bien. Es en esta fusión de lo sacro y lo profano donde se constituye la misma esencia de la belleza, dándole al fenómeno su fundamental carácter de fiesta. Y la fiesta, en el alarde de su espontánea naturalidad, se hace de esta forma presencia de Dios en medio del mundo, como esa encarnación de lo sacro y redención de lo profano que es la belleza misma. Se muestra aquí algo que es importante y a veces olvidamos: que Dios es normal, Señor de la vida que nosotros vivimos; y está a gusto con lo que a nosotros nos gusta, siendo capaz de hacerse, como anuncia S. Pablo, todo en todas las cosas. Aquí es también donde la voluntad finita es capaz de captar en lo sobrenatural la perfección de su naturaleza y aquello a lo que tiende su más elemental deseo. Amar las cosas de Dios se hace entonces apasionada actividad de un alma que ha encontrado su lugar natural en lo divino. Y el Bien, que era para la ética una idea abstracta, se convierte en esta metamorfosis estética en ideal que arrastra, en banderín de enganche, y allí donde es necesario en clarín de una guerra gustosa.

Con esto voy a terminar. No pretendo haber dicho cosas definitivas o una última palabra. Es cierto que muchas de las tesis presentadas aquí exigen una ulterior matización que no nos permite el tiempo de que disponemos[12]. Pero no lo es menos que las

---

[12] Las matizaciones irían en la línea de acentuar el carácter esencialmente arduo de la belleza, como aquello en lo que se supera la inmediatez del agrado sensible. Pues esta moral estética, incorporando a la acción humana toda la

consideraciones anteriores parecen dignas de ser tenidas en cuenta. Pueden no ser toda la verdad, pero creo que son parte importante de ella, y quizás la más bonita. En este sentido, urge revalorizar el sentido estético de la moral; es preciso conservar en ella todo su atractivo, si queremos que esa moral sea capaz de presentarse con toda su fuerza retórica y hacerse convincente, no para el hombre de hoy, sino para el de siempre; como lo fue para aquellos que, hace dos mil años, escuchando a Jesucristo se olvidaban de comer por tres días; de lo que podemos deducir, no lo mucho que hablaba del ayuno, sino lo bonitas que eran las cosas que decía.

Es cierto que la estética no basta. Es muy verdad que la belleza puede ser engañosa, pues ya vimos que siempre promete más de lo que /31 tiene, y en ocasiones seduce a pensar que puede dar ya la plenitud que sólo anuncia. Pero si lo bello puede ser engañoso, aún es más cierto que lo feo es mentira siempre y hueca toda moral que no sea atractiva[13].

Dicho lo cual, espero que esto les haya gustado.

---

dimensión de lo gustoso, en absoluto pretende ser una apología del hedonismo, de donde al final procede la pereza que paraliza nuestro afán por la belleza. Pero sí me ha parecido necesario señalar que no existe una contradicción esencial entre el placer y el bien, si no es allí donde de hecho existe y sólo porque, en efecto, lo mejor, *en determinadas circunstancias*, se hace enemigo de lo bueno.

[13] En efecto, la belleza, siendo el modo sensible en que se presenta la trascendencia del bien, tiende, por así decir, a esconder en su presencia inmediata la referencia al fin último que la constituye. En este sentido, una moral del sentimiento desvinculada de una reflexión ética abstracta, corre serio peligro de que lo bello concreto se le convierta en «tentación». La dimensión estética de la moral puede entonces degenerar en esteticismo, que es adoración idolátrica de la belleza inmediata, en la que esta belleza se hace lo contrario de sí misma, a saber, obstáculo que cierra el camino hacia el bien último en que tiene su principio. En este sentido, es preciso señalar que el sentimiento estético no es condición suficiente para constituir una moral, pero sí es condición necesaria; y la repulsividad de un programa moral es señal cierta de su falsedad. Esto es lo que fundamentalmente se ha querido sostener en estas páginas.

EL PROBLEMA CONTEMPORÁNEO DE LA RACIONALIDAD

Originalmente publicado en:
Filosofía para un Tiempo Nuevo (Autores varios). Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. Vol. 1. 1988. ISBN: 84-404-2831-6. Págs. 103-113.
(Es el texto de una conferencia de igual título pronunciada en la misma Sociedad Matritense de Amigos del País).

La razón, la lógica -en el más amplio y coloquial sentido que quepa dar a este término-, es algo tan difícil de definir como presente en nuestras vidas y en nuestro lenguaje. En efecto, es el lenguaje, en primer lugar, aquello de lo que decimos que es racional o irracional, según digamos o no cosas que «tienen sentido». Pero también las cosas mismas son o no racionales: sería irracional un martillo de goma; del mismo modo como lo es un ternero de dos cabezas, por más que la naturaleza se empeñe de cuando en cuando en producir semejantes engendros, cuya mera observación produce en nosotros un sentimiento de disgusto que raya en la grima. Del mismo modo, hablamos de lo racional o irracional aplicando estos términos al comportamiento; y así es racional hacer ciertas cosas, como mirar a la persona que se saluda, e irracional, por ejemplo, lo contrario, o que alguien que se supone ha de dar una conferencia comience, ante el estupor del auditorio, a cantar un aria de ópera.

Pues bien, los antiguos, especialmente los griegos, dedicaron parte importante de su esfuerzo intelectual a intentar esclarecer el sentido último de la propia actividad racional. El resultado de este esfuerzo quedó cuajado en torno a la idea de «logos». Señala Heidegger (Cfr. *Heraklit)* que la etimología de este término «logos» procede de un verbo, «*legein*», que significa recolectar. La cosecha es el resultado de dicha actividad. No parece descaminada esta interpretación heideggeriana cuando en castellano -no sé por qué extrañas vías de tradición lingüística- hemos recogido este /106 sentido, por ejemplo, en nuestro verbo «colegir», cuyo significado no está lejano al de pensar, a la vez que, a través de términos como «colecta», tiene connotaciones próximas, a la actividad agraria que señala Heidegger. El latino «*legere*», habién-

dose separado del sentido griego de «*legein*», sin embargo, ha transmitido su agrarismo a la «lectura».

Sin querer utilizar estas poco rigurosas etimologías para otra cosa que la búsqueda de pistas, me permito desde aquí un salto que nos puede ayudar a entender qué sea esto de , la razón, partiendo ahora del posible sentido de la lectura. Así, por ejemplo, si no sabemos chino la página de un libro escrito en esa lengua nos puede parecer de una gran belleza plástica, pero de la pluralidad de signos y trazos no podemos efectivamente «colegir» sentido alguno. Esto quiere decir que no sabemos leer chino, pero también que somos incapaces de recoger, coleccionar o cosechar esa pluralidad en el sentido de un único mensaje; y el resultado de esta imposibilidad de pasar de lo múltiple a lo uno es que no entendemos lo que estamos viendo. Esta falta de entendimiento es falta de razón, del mismo modo como para quien sabe chino la colección o ensamblaje de los múltiples signos en el sentido que quieren transmitir, pone de manifiesto la racionalidad de los trazos tan bellamente dibujados.

Es en este sentido en el que para los griegos «logos», que más coloquialmente significa palabra, es lo que recoge la pluralidad de lo significado por ella en la unidad del sentido universal que expresa. Esta facultad de la palabra para decir lo mismo de muchas cosas, es lo que en terminología técnica filosófica se denomina universalidad. Y en ello consiste precisamente lo lógico, a saber, en la capacidad de captar el sentido universal, es decir, único, que se muestra en lo diverso. Captar la unidad de los múltiples trazos recogiéndolos en un sentido es entenderlos, y eso lo puede hacer un hombre, y no un perro, en virtud de su racionalidad, que es la capacidad de captar ese sentido universal en la multiplicidad, de modo que esa multiplicidad se muestre como racional en la medida en que la entendemos como manifestación concreta del sentido único./107

Pues bien, sobre este esquema general se apoya, por ejemplo, la teoría de las ideas de Platón. Pues una idea, la idea del hombre o el hombre ideal, es aquello uno y universal que es de algún modo -por participación o similitud, dice Platón- común a muchos hombres.

No está lejos de esto la teoría aristotélica de la esencia, según la cual ese sentido unitario y universal es la causa que da sentido lógico a la pluralidad sensible y material.

Hecha esta breve introducción, podemos pasar a señalar algunos puntos en los que esta idea general de razón se ha visto sometida a una severísima crítica por parte de importantes autores de la más reciente filosofía. Así, por ejemplo, de una manera genérica Karl Popper (Cfr. *La miseria del historicismo*) ha querido responsabilizar a los grandes ideales de la humanidad, como aquello uno que exige su realización en la pluralidad universal de los hombres, de ser culpables de todos los atropellos que estos individuos sufren y cuya primera consecuencia es precisamente la negación de la libertad.

De una manera más específica, la denuncia más fuerte contra los peligros de la racionalidad procede de la así llamada Escuela de Frankfurt, cuyos representantes más relevantes a este respecto son M. Horkheimer, Th. W. Adorno y H. Marcuse.

Estos autores representan en la filosofía contemporánea un punto de ruptura respecto de la continuidad racionalista de nuestra cultura moderna. El primado de la racionalidad se instauró en el siglo XVII, cuando Galileo consiguió expresar la multiplicidad de los fenómenos, y ello con la precisa necesidad de las fórmulas matemáticas. Filosóficamente se radicaliza este primado en los filósofos racionalistas -Descartes, Leibniz y Spinoza-, que al final intentan reducir la totalidad del cosmos a mero momento de una substancia universal que todo lo abarca en la férrea razón de su desarrollo interno. Y por último, esta teoría físico-natural y filosófica se extendió, con la Ilustración primero, en el siglo XVIII, y con la Revolución Industrial después, en /108 el XIX, a las realidades sociales, políticas y económicas, hasta llegar a exigir a toda realidad para que se le reconociese su derecho a existir que presentase la credencial de su racionalidad: sólo a quien resiste el juicio de una razón que en su universalidad se ha hecho divina, se le deja vivir. Y esto dejó de ser mera teoría o un modo de hablar con la revolucionaria institución del terror, én el que por primera vez se puso de manifiesto el potencial terrorista de dicha racionalidad, en cuyo nombre comenzó a funcionar la guillotina.

Tras diversos avatares a lo largo del siglo XX, la revolución estudiantil de finales de los sesenta representa; con su lema «la imaginación -que quiere decir: la poesía, el sentimiento, el eros, en definitiva, la irracionalidad- al poder», una radical ruptura con nuestra modernidad. Y en muchos sentidos este irracionalismo

revolucionario es consecuencia de las reflexiones de la citada Escuela de Frankfurt.

Pasando a concretar los argumentos que aquí están en juego, los frankfurtianos no hacen más que señalar que todo proceso lógico representa -como gustan de señalar los mismos medievales- una «reductio ad unum», que simétricamente implica -recurriendo a la terminología hegeliana- una «superación» de lo múltiple. Dicho con otras palabras, los procesos racionales afirman la unidad universal de un sentido ideal sólo en la medida inversa en que niegan la diversidad particular de aquellos sujetos de los que se predica ese sentido.

De este modo la racionalidad es necesariamente «abstracta», pero en el sentido negativo de este término, en tanto que dicha racionalidad se realiza sólo en tanto que eliminamos en lo real todo eso que lo hace distinto de su tipo ideal. Y así, identificándose con ese tipo, lo real se hace idéntico con lo demás y supera su diversidad, quedando negado en eso real lo que precisamente lo hace distinto y constituye su individualidad diferencial. El ejemplo perfecto de racionalidad abstracta lo encuentran estos autores en los procesos de producción industrial. En ellos, troquel, torno y fresadora son los instrumentos reales de una razón que elimina de un trozo de hierro toda su particularidad propia, hasta /108 hacerlo idéntico con un tipo lógico -el tornillo del 7, por ejemplo- definido a priori, y en el que ese trozo de hierro, tornillo ya, carece de todo sentido particular y se ha hecho lo mismo que los otros en la identidad común del tipo lógico.

Vista desde este punto de vista, la razón no es una instancia meramente teórica, sino una fuerza material e históricamente operativa, que se realiza y efectúa eliminando la diferencia material en un proceso uni-formi-zador y reductivo. El tornillo del ejemplo es entonces, más que un ejemplo, un auténtico paradigma de dicho proceso, precisamente en su materialidad formalizada, que quiere decir, hecho algo abstracto, y por tanto superada.

El dramatismo de esta invasión racional del mundo se pone ahora de manifiesto cuando pasamos de la inocuidad de los tornillos a considerar sus efectos en la misma sociedad humana. Porque, efectivamente, no es difícil reconocer este proceso también, por ejemplo, en la integración social exigida al individuo a fin de que le sea reconocida su propia existencia, y siempre al precio de

identificarla con la función *o rol* que desempeña, definida desde fuera como algo externo. Ser un individualista, querer tener sentido fuera de contexto, es en este contexto efectivamente fatal; pues sólo en el reconocimiento social tiene sentido racional la vida del hombre, y este reconocimiento, en la forma, por ejemplo, de un sueldo, se convierte en condición de una existencia propia, mejor dicho, de una que ha pasado a ser propiedad social. El proceso de racionalización tiene así lugar en la educación y en la formación profesional, hasta lograr la identificación del individuo con el tipo ideal, que es aquél en el que cumple la función y desempeña el papel que la sociedad necesita de él.

Con esto damos un paso más en la determinación de la idea de razón. Pues el tipo lógico se nos muestra en estos ejemplos como la instancia mediadora que permite la integración de lo diverso en el sistema de una universal funcionalización que tiene como fin el incremento progresivo de la producción industrial. La abstracción racional es la condición de posibilidad para la universal maquinización del cos- /110 mos. Esa máquina es la verdadera unidad a la que toda diversidad se reduce, precisamente mediante los tipos lógicos que, definiendo la función de las piezas, permite su integración en el conjunto.

El hombre se ha visto así reducido a pieza, y como tal a algo fungible y recambiable. Identificado con el género, el individuo ha superado así su diversidad, y con ella la propia individualidad. Y entonces señala Adorno cómo el genocidio se ha hecho realidad ontológica en nuestra cultura ilustrada y supuestamente democrática. Auschwitz no es un fenómeno original ni, por supuesto, aislado, sino la consecuencia de una universal devaluación de la persona en la general relativización y funcionalización que el sistema impone. Eliminar realmente lo que ya ha sido lógicamente negado como mero caso particular del género, es un puro problema industrial que lo pueden solucionar los ingenieros en la cámara de gas: el verdadero crimen ya ha tenido lugar de una forma metafísica en la afirmación de la sistematicidad racional y en la reducción a ella de toda particularidad personal.

Hasta aquí la crítica frankfurtiana a la racionalidad moderna. No vamos a entrar a criticar esta crítica. En general, se puede decir que la teoría frankfurtiana tampoco pretende ser una descripción absoluta, sino poner de manifiesto una tendencia racional a la uniformización sistemática. Y nos basta con constatar que

«algo de eso hay», es decir, que esta tendencia existe y en cierta medida ha conformado nuestra cultura de un modo negativo, que ha de ser contrarrestado.

En este sentido, con vistas a sacar a la luz una idea alternativa de racionalidad, resulta de especial interés considerar en los frankfurtianos la reflexión a la que apuntan a continuación. Porque, en efecto, la cercenación de la individualidad particular que la racionalidad funcional impone, no es algo que ocurra sin más. Al contrario, precisamente porque la abstracción se realiza como una dictatorial opresión de lo real en el molde que la razón impone y la funcio- /111 nalidad exige, el sistema, junto a la racionalidad, genera también una universal frustración, en la que el dolor que se produce y la violencia que precisa su imposición son pruebas de que -como dice Adorno en una paráfrasis inversa de Hegel- ese sistema es la totalidad de lo falso.

En efecto: supongamos, por ejemplo, que decimos de Juan que es hombre, o funcionario, o un poco torpe, *y lo mismo* decimos de Pedro. Pues bien, en la medida en que estos juicios representan la identificación de dos cosas distintas con una tercera, este juicio está falseando lo que dice, esto es, diciendo lo mismo de lo distinto está diciendo una mentira. A no ser que se realice la mentira que pretende, mediante una verdadera eliminación de la diversidad en los casos particulares. Pero entonces la razón lo único que hace es realizar su propia mentira hasta hacerla verdad, con la consiguiente falsificación de aquello a lo que se aplica.

Pues bien, esto no ocurre fácilmente, sino que representa una imposición forzada. Y la violencia que necesita el sistema para ajustar lo real a sus tipos funcionales es prueba de la falsedad de su pretensión; pues la resistencia de lo individual contra el molde, o lo que es lo mismo, el dolor que produce el moldeamiento, prueba que en efecto lo individual es más de lo que se quiere hacer de él.

En la dolorosa conciencia del propio atropello el individuo guarda como utopía simétrica al dolor la verdad de su propio valor absoluto. Y esta conciencia es utópica porque su verdad adquiere la forma de una reivindicación precisamente allí donde está siendo negada de hecho. Cada hombre es libre, y su libertad se demuestra en la opresión como lo más verdadero, debido a la violencia que esta opresión representa y a la frustración que produce.

Frente a la racionalidad que encierra lo real en la unidimensionalidad de la forma lógica (Cfr. H. Marcuse, *El hombre unidimensional),* aparece aquí, contra ella, una tensión abierta hacia una verdad utópica, trascendente precisamente respecto de una historia muchas veces brutal en su facticidad. Esta tensión es lo que Marcuse denomina el *eros,* reivindicándola como camino adecuado hacia una verdad que/112 desde el punto dé vista del sistema no puede sino parecer irracional; pues reclama el carácter absoluto de lo diverso, más allá de la relativización y funcionalización que la sociedad pretende imponer con su razón.

Hoy en día, veinte años después de la revuelta estudiantil y de los abusos de estas ideas que supuso el movimiento «hippie», es difícil no guardar ante ellas el recelo que al fin y al cabo se siente contra los tópicos. Sin embargo, creo que precisamente ahora, veinte años después, es el momento de iniciar una profunda reflexión sobre estas teorías, con el fin de reformular la idea clásica de racionalidad en el sentido de una lógica abierta, y no cerrada en la univocidad de un concepto unidimensional y categorial del lenguaje. Y para ello la incorporación de estas teorías frankfurtianas puede ser de una gran utilidad.

En efecto, se trata de valorar en esta escuela la dimensión utopizante que tanto acentúan, precisamente como protesta contra la historia fáctica en la que se ven desengañados los deseos que a esta utopía se dirigen. Esto significa que ese ideal utópico tiene más fuerza ontológica de realidad que su negación histórica, de modo que puede tener sentido afirmar en este contexto que Sócrates es libre, por ejem*plo, porque* está en la cárcel y eso es un escándalo, es decir, una situación dolorosa en la que se hace violencia a la verdad de las cosas, que aparece precisamente en este deseo utópico.

Desde este planteamiento sería posible elaborar la idea de una racionalidad crítica -o nostálgica, según se prefiera apostar en la terminología por una actitud más romántica que revoltosa- que estaría en las antípodas de las identificaciones categoriales de carácter clasificador y etiquetante propias de la modernidad racionalista. Muy al contrario, lejos de apoyarse en el presupuesto de una identidad entre sujeto y predicado, que es forzada allí donde se supone, esta racionalidad guardaría como su tesoro la negatividad o alteridad de su objeto. Lo verdadero sería, respecto de lo fáctico, lo distinto que todavía no ha llegado a ser (Cfr.

/113 E. Bloch, *El principio esperanza).* Una persona sería en verdad, por ejemplo, la libertad que de hecho se le niega; y el mundo tendría esa verdad como lo que ha de ser reivindicado y está como fin aún por conseguir. La mediación necesaria para salvar la negatividad entre el sujeto y sus predicados, habríamos de buscarla entonces en el eros, como la voluntad que descubre la verdad allí donde se le niega y siempre como la de un mundo mejor. Y sería esta voluntad anhelante y reivindicativa la que en su original mediación con la razón abriría el ámbito de ésta más allá de las condiciones históricas de su ejercicio, como facultad abierta a la utopía y en este sentido transhistórica.

Pues bien, creo que no sería difícil conectar desde esta idea abierta de racionalidad con la concepción platónica; pues todas estas notas son reconocibles precisamente en esta actitud que Platón denominó filo-sofía. Sin embargo, desde este punto de vista, sería preciso entender de otra manera la teoría de las ideas. Una idea no es una categoría en la que fácticamente se identifica lo distinto, sino el término ideal de la tensión utópica que define al ente. Ser hombre, no es entonces para la pluralidad de las personas un universal «in essendo», sino, por así decir, «in fieri», una meta común, que tiene la forma de un *eros* solidario del que participa la humanidad entera. Eso es precisamente la humanidad, una común aspiración, que muestra su mayor fuerza allí donde esa humanidad está negada.

Es el atajo que pretende anticipar *de facto,* por decreto, lo que es un fin escatológico, la causa del mal descrito como atropello racionalista. El fin, como superación de la materialidad, no puede materializarse, so pena de convertir los organismos en máquinas. Pero esto es otro tema, del que habrá que hablar en otra ocasión.

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA BANCA INTERNACIONAL

CONSIDERACIONES SOBRE EL DISCURSO DE INGRESO EN LA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS DE SÁNCHEZ ASIAÍN

Originalmente publicado en:
Revista de estudios políticos, ISSN 0048-7694, Nº 66, 1989, págs. 183-190

Que José Ángel Sánchez Asiaín sea nombrado miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas no tiene nada de particular. Al fin y al cabo es una persona desde siempre ligada a las tareas docentes e investigadoras, es decir, a lo que se puede llamar con toda generalidad el «mundo académico», y ocupando el sillón corona en este sentido una trayectoria llena de merecimientos. Otra cosa, sin embargo, es que el presidente del Banco de Bilbao, es decir, un banquero, llegue a tal honor o, según se mire, honre a la Academia aceptando el nombramiento. Pues no hace tanto tiempo que muchos intelectuales hubiesen considerado esto como una inmoralidad de dicha Academia de Ciencias Morales, y aun hoy no faltará quien frunza el ceño. Precisamente por esta razón quizá no esté de más que, desde la profesión universitaria, demos expresamente la bienvenida, por supuesto a la persona que ocupa en la Academia el lugar que le corresponde, pero también de modo especial al fenómeno nuevo que representan los banqueros en el mundo académico. Y ello porque este fenómeno supone un intento por parte de la intelectualidad de salvar una distancia entre el mundo de las ideas por un lado y el mundo de las realizaciones sociales y económicas por otro. Según se mire, tampoco es mala deducción concluir que la Academia acaba de colocar a uno de sus hombres en la presidencia del Banco de Bilbao. En este sentido, creo que era urgente que se hiciese un esfuerzo real por salvar esta distancia. Pues las ideas no son tales si no reflejan el mundo real, y el mundo /184 económico se empobrece si no es capaz de levantar la vista más allá de los balances anuales, para tomar conciencia de la misión histórica que le compete, que sólo puede asumir desde una reflexión uni-

versal en la que se ha de poner de manifiesto el sentido del mundo y de esa historia misma.

A modo de ejemplo, quisiera hacer un comentario muy personal a algunos puntos del discurso de ingreso del nuevo académico, que lleva por título precisamente «Reflexiones sobre la banca. Los nuevos espacios del negocio bancario» (Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1987). No sin decir que ya de entrada se pone de manifiesto en estas reflexiones de Sánchez Asiaín hasta qué punto la Academia no se ha equivocado en su nombramiento. Y no me refiero al rigor técnico del discurso, que era de esperar, sino precisamente a la viva conciencia de la función histórica de la banca en el desarrollo de la historia de la humanidad. Es sorprendente en este sentido, permítaseme la glosa, la extraña esquizofrenia del mundo intelectual. Por una parte, es un lugar común de nuestra historiografía lamentar cuan tardío y precario fue el desarrollo de las instituciones capitalistas en nuestra historia española, motivado, se suele decir, por recelos oscurantistas contra la así llamada usura, los cuales terminaron ahogando, por el lado de la oferta, el mercado de dinero. Sin embargo, cuando, tras diversos avatares, nuestra patria consigue recuperar esta gran asignatura pendiente y logra desarrollar una banca moderna capaz de competir con instituciones de tradición mucho más antigua, son los mismos intelectuales, más o menos aliados con el periodismo, los que ahora sitúan a la banca en ese igualmente oscuro saco de los «poderes fácticos», en el que supuestamente urde ahora conjuras con los que fueron sus antiguos enemigos, que eran la Iglesia y la milicia. Pues bien: sin descender a defender la banca en este circo tan poco sólido, Sánchez Asiaín señala el carácter esencial de servicio propio de las instituciones financieras, en su papel tradicional de mediador entre aquellos que tienen un exceso de capital y los que, en un momento dado, carecen de él. Desde este origen histórico como institución de depósito y préstamo, la banca, sin embargo, ha evolucionado y está evolucionando a una velocidad vertiginosa, movida precisamente por las exigencias de la sociedad en la que se enmarca y a la que sirve, servicio que es condición de posibilidad, como nos gusta decir a los filósofos, de su beneficio bancario y con él de su supervivencia. Sánchez Asiaín señala cuatro caracteres generales de esta evolución, que son: la internacionalización o globalización del servicio propio de la banca; la liberalización de

sus funciones en un mercado de capitales cada vez menos regulado por el poder político; la innovación tecnológica, que sitúa la información en el centro de gravedad del servicio bancario; y por último lo que Sánchez Asiaín, traduciendo el término inglés *securitization*, denomina titu- /185 larización del negocio. A mi modo de ver, estos cuatro factores se pueden relacionar por parejas.

En primer lugar, y comenzando por el final, la titularización procede del acceso directo del ahorrador a los factores productivos demandantes de capital, de modo que ese ahorrador se ha convertido personalmente en comprador de títulos, y así en inversor directo, prescindiendo en una cierta medida de la mediación del banco como prestamista. Ello lo ha hecho posible un mundo mucho más transparente, en el que el pequeño ahorrador ha tomado conciencia de las posibilidades que él mismo tiene de situar su capital en el lugar en el que también él puede tomar las decisiones oportunas acerca de riesgos responsablemente asumidos, que le permiten obtener beneficios más elevados de los posibles en el esquema, más seguro, del depósito bancario. Ahora bien, estas posibilidades proceden precisamente de esa generalización de la información que las nuevas tecnologías han hecho posible; de tal modo, sin embargo, que estas tecnologías informáticas permiten también a la banca ofrecer un servicio nuevo, no ya como intermediario, sino como marco de transparencia, en el que, paradójicamente, se puede prescindir de su mediación. Es en esta dirección, acentuando el carácter informativo del servicio, en la que Sánchez Asiaín considera que se va a desarrollar en el futuro el negocio bancario.

Volviendo ahora a los dos primeros factores de la evolución financiera, que son la globalización y la desregulación, es preciso considerar que son también fenómenos paralelos. La desregulación del negocio bancario, lejos de ser una cesión gentil del poder político, viene impuesta por la internacionalización de los mercados de capital, en los que, por definición, el poder político puede intervenir sólo negativamente, ligando el negocio a las provincianas condiciones del ámbito nacional y con ello coartando sus posibilidades de desenvolvimiento en el ámbito universal de los mercados. Los poderes políticos tienen que elegir entonces entre renunciar a controlar las instituciones financieras o hacerlas inviables, es decir, renunciar a instituciones financieras propias.

Es aquí donde quisiera ir más allá de las tesis de Sánchez Asiaín, para aventurarme, cumpliendo mi función de filósofo, en una reflexión personal que pretende sacar punta a dichas tesis más allá de lo que un responsable financiero se atrevería quizás a decir. Vamos a situarnos para ello ante la hipotética posibilidad de una guerra entre Francia y Alemania. Al fin y al cabo no debería ser tan difícil de imaginar lo que ha estado ocurriendo a lo largo de toda la historia de Occidente hasta hace tan sólo cuarenta años. Pues bien, parece bastante claro que semejante guerra contaría de entrada con la poderosa oposición, por ejemplo, del Dresdner Bank y de Crédit Lyonnais, que verían seriamente amenazados sus negocios, cualquiera fuese /186 el resultado de tan desgraciada contienda, por la sencilla razón de que las dos instituciones tienen esos negocios a ambos lados de la frontera. Del mismo modo puede decirse —mejor dicho, debe decirse, porque no se dice habitualmente— que entre los más interesados en el desarrollo económico de Brasil, Argentina o Perú se cuentan, por supuesto, Citicorp, Chase Manhattan y Barclays; movidos por un interés, además, que no es distinto del que tienen por su propia supervivencia como instituciones financieras seriamente implicadas (interés viene de inter-*esse*, ser en común) en la economía de dichos países. En este sentido, la internacionalización del capital está significando en los últimos veinte años la emergencia de un cemento social que nos permite soñar con un mundo unido, que quiere decir —perdónese la brutalidad lingüística— inter-*essado*. Esta unión llega, al menos allí adonde alcanzan en su acción esas instituciones financieras, que es, por lo que aún es posible una guerra, por ejemplo con la Unión Soviética, en la medida en que ella se autoexcluye de lo que es en el mundo capitalista un interés común. Mi tesis es, pues, sencilla: el predominio del comercio internacional y la consiguiente globalización de las instituciones de capital han hecho surgir en la historia, como realidad tangible, y sobre todo contable, un Bien Común universal, que es, en terminología aristotélica, lo mismo que los británicos denominan una *commonwealth*, y que tanto el uno como los otros entienden como fundamento de toda posible sociedad. La internacionalización del comercio y del dinero están poniendo las bases de una humanidad común, de una forma que, desde tiempos del Imperio romano, había sido inimaginable.

Esta tesis puede parecer revolucionaria, pero es tan vieja como el viejo Aristóteles. La sociedad, dice en la *Ética a Nicómaco* (cfr. 1132 b 21 ss.), como aquello que mantiene unidos a los hombres, y que es condición de su misma humanidad, es algo hecho posible no, por ejemplo, por la virtud (aunque contribuya a ello, por supuesto), sino por la reciprocidad y el intercambio, que a su vez exige la conmensurabilidad de lo diverso, es decir, el precio igual de mercancías distintas, y con él el dinero como medida de lo que se intercambia. El dinero hace posible la sociedad como comunidad humana de intercambio, que va más allá de lo familiar o tribal. Y es el límite de circulación de ese dinero lo que establece a su vez el límite de la comunidad, como unidad histórica real, materialmente mediada, y no como mero postulado moral. Por lo demás, sería farisaico —problema común a todos los moralismos antieconomicistas— deducir de aquí que la sociedad se funda en el dinero, cuando la tesis de Aristóteles consiste en decir que la sociedad es un intercambio entre iguales, que tiene como base la igualdad de lo recíproco, cuya medida, eso sí, es el dinero. El dinero es entonces manifestación inmediata de la sociabilidad humana en la medida en que ésta es efectivamente humana, es decir, univer- /187 sal, y no mero concierto de parientes; y esto de tal forma, que esta sociedad se viene abajo cuando fallan las instituciones financieras que la posibilitan. Volviendo a la banca, siendo como es el marco financiero de una realidad, y no mera posibilidad, comercial de carácter global, hemos de ver en ella una institución de importancia histórica. De la estabilidad del sistema financiero global, de la confianza que nos merezca, depende en gran medida la posibilidad, hoy cercana, de llevar a cabo la paz y la solidaridad universales.

Pues bien: llegados a este punto, no faltará quien, de pronto, sienta como llamada atávica el impulso de razonar según una pauta tristemente clásica, que llevaría a concluir que, siendo tan importante esta institución, urge someterla a un control político responsable y a su vez democráticamente controlado. Y aquí es donde veo yo la máxima esperanza que la banca ofrece. La así llamada Banca Internacional está contribuyendo muy positivamente a realizar una sociedad universal, precisamente porque ha soltado las amarras que la ataban al poder político. Pues este poder político es en su misma esencia particularista y diferenciador, desde el momento en que, por ejemplo, a un político francés en

nada interesa un súbdito alemán, de cuyo voto no depende y de cuyos impuestos no vive; por supuesto, lo mismo ocurre con los alemanes. En este sentido, desde esta esencia diferenciadora, el poder político ha sido en su particularidad el verdadero responsable de las guerras y de las explotaciones colonialistas. Y la sociedad universal es algo que ha despertado la ambición del político sólo como campo de ejercicio de un poder universal. Por eso es una esperanza de la humanidad el que la dinámica del poder político sea esencialmente particularista e insolidaria (sólo han surgido comunidades políticas en climas de antagonismo), y que por ello estemos a salvo de un gobierno universal, al menos mientras no surja la amenaza de una invasión extraterrestre. Otra cosa muy distinta ocurre con los mercados financieros: al Dresdner Bank le resulta tan respetable un cliente francés como uno del lado de acá del Rhin, sobre todo si ha tenido que abrir sucursales en Reims y Nimes o ha visto la posibilidad de interesarse, es decir, de obtener un interés en los negocios agrícolas del Midi. En este sentido, la internacionalización de las finanzas, como señala Sánchez Asiaín, está teniendo lugar en un clima de desregularización y de liberalización, y yo aún diría más: de «liberación» respecto del poder político. El que ese poder muy difícilmente pueda salvar los límites de las comunidades históricas nos permite confiar en que será incapaz de poner sus manos en una dinámica social de carácter universal, que está emergiendo muy a su pesar. Pero es más: esta comunidad internacional, posibilitada por un comercio y unas finanzas globales, se puede convertir cada vez más en el marco de las decisiones que realmente importan, las cuales estarán... en manos de nadie. Un anarquismo realmente fecundo /188 acerca de las cosas importantes de la vida, la emergencia de la libertad como valor definitivo en el mundo, puede ser la última consecuencia de la globalización de la vida económica.

Sánchez Asiaín señala, sin embargo, el peligro que comporta esta globalización respecto de la confianza en el sistema financiero, confianza que es el verdadero cimiento de la economía mundial. La regulación bancaria implicaba la responsabilidad de los bancos centrales, como últimos garantes de los depósitos y así como últimos apoyos del sistema. En este sentido, la desregularización e internacionalización del negocio bancario supondría, junto con la saludable liberalización, la pérdida de esa última garantía, que de un modo u otro tendría que ser sustituida por una

instancia aseguradora diferente. Aquí termina la reflexión de Sánchez Asiaín sobre este particular, que se limita casi a plantear un problema sin abundar en las soluciones.

Pues bien: de la misma manera que en algunos países, por ejemplo en los Estados Unidos, los bancos centrales son instituciones públicas con muy escaso control por parte del Estado, habría que abogar por una institucionalización de la solidaridad bancaria internacional, en la forma de un Banco Mundial o Fondo Monetario Internacional, responsables últimos de la confianza financiera y garantes de unas normas de responsabilidad que aseguren el orden financiero internacional por un lado y la posibilidad de un beneficio continuo para las instituciones particulares por otro; pero ello de forma que este organismo de control se refiriese sólo a su misión específica de estabilización financiera y estuviese esencialmente desligado del control político, que siempre sería, por su propia esencia, provinciano y particularizante.

Creo que a estas alturas puede que haya provocado ya el último de los escándalos: pues habrá quien piense que propongo se ponga en manos de los bancos la economía internacional. Esta lectura de mi propuesta significaría, sin embargo, no entender el carácter esencial de la banca, que en absoluto obtiene beneficios a partir de arrebatárselos al prójimo, sino precisamente de los negocios fecundos que en nombre propio hacen sus clientes. No hay peor negocio para un banco —exceptuando quizá no recuperar un préstamo— que tener que asumir la propiedad hipotecada de un negocio ajeno. Por el contrario, por encima de las desviaciones fácticas respecto de este principio que hayan podido tener lugar a lo largo de la historia, la gran confianza que ofrece la banca como último responsable de la economía mundial está precisamente en que su interés, que hoy día se ha hecho universal, no es otro que el universal florecimiento del bienestar económico, en tanto que está sustentado por agentes productores que son tan independientes como están necesitados de los servicios de fluidificación de capital —eso, capital móvil o líquido, es el dinero—, que es, por esencia, el negocio bancario. La banca al
/189 poder sería así, por chocante que parezca, un grito de universal libertad económica, la cual es la única base estable de una verdadera libertad civil, para la que la libertad política sería una reivindicación del pasado, en la medida en que el poder político, obsoleto, habría pasado a ser algo de lo que podemos prescindir.

Esto, por supuesto, es una utopía, y hay que ser un filósofo para soñarla. No quiero que nadie me siga en estos sueños, a no ser aquel a quien le gusten. Pero sí me hubiese gustado contribuir a romper unos moldes de valoración desde los que las afirmaciones que he hecho bien parecerán escandalosas. Espero, sin embargo, que estos moldes se muestren como tópicos vacíos en la medida en que nos acostumbremos a ver el mundo económico como lo que en verdad es y a contarle a los demás sin reservas y cautelas lo que sencillamente hemos visto. La Banca Internacional, como monstruo que asusta a los niños, empieza a ser, en un mundo que ya se está cansando de socialismo, como el traje invisible del rey, que se convierte en algo irrisorio tan pronto alguien comienza a decir lo que está viendo.

Nota añadida en 2013

En medio de la crisis financiera que desde 2008 se ha extendido a nivel mundial y que muy dramáticamente padecemos en España, alguien amistosamente podría aconsejar que camuflase este escrito en su máxima inaccesibilidad, como ejemplo de «metedura de pata».

No lo voy a hacer por dos razones. La primera, porque un autor que escribe y publica comete sus pecados en el ámbito público; y no le queda otra, si es el caso, que arrostrar por toda la eternidad la pública vergüenza. (Aunque tampoco muchos leerán ahora lo que pocos leyeron en 1988, de modo que mi vergüenza sería tan escasa como mis lectores.) Pero es que, en segundo lugar, lo que entonces escribí y publiqué lo sigo pensando hoy exactamente igual.

La crisis financiera que padecemos no viene de la desregulación del negocio bancario, sino justo al contrario, de su grosera manipulación por parte de políticos que sólo piensan en su permanencia en el poder después de las siguientes elecciones. La catástrofe de las hipotecas *subprime* viene de la necesidad políticamente inducida de facilitar el acceso a la propiedad inmobiliaria de las clases más desfavorecidas. La consiguiente redistribución de esos (evidentemente excesivos) riesgos, que se intentó mediante un proceso de masiva titularización, resultó un fracaso de transparencia y causó al final un colapso de los mercados que obligó a intervenir a los poderes públicos a fin de garantizar la

liquidez del sistema financiero. Los incendiarios actuaron entonces de bomberos. Aunque nadie dice que al final el Tesoro Federal norteamericano ha ganado dinero en la operación de saneamiento bancario, cuyos costes recayeron fundamentalmente en los accionistas de esas instituciones (Una acción de Citigroup, que a finales de 2007 valía 34 $, vale ahora 4 $). Como por otra parte es natural: para que esos accionistas, ahora arruinados, aprendan que el capital de las instituciones de crédito es una cosa muy seria que debe ser preservada, resistiendo todo intento político para hacer con él ingeniería social.

El caso español ha sido todavía más sangrante: la marea de dinero barato que supuso la entrada en el euro, coincidió con la masiva politización de unas Cajas de Ahorro puestas al servicio de caciques regionales; y a través de ellas se dirigió hacia el negocio de la construcción. Ello provocó una brutal inflación de activos inmobiliarios y el irresponsable endeudamiento de la población para adquirirlos; y en general una sobreinversión en obra pública de muy dudosa rentabilidad. La productividad descendió en vez de aumentar. Y cuando esa economía sustentada sobre la deuda y el crédito barato colapsó tras la crisis americana de las *subprime,* la expansión del gasto público y del estado de bienestar que había seguido a esa ficticia alegría económica, se quedó sin sustento fiscal. En su segunda legislatura el intento de Zapatero de mantener la actividad económica mediante ingentes déficits fiscales, resultó en el consiguiente fiasco cuando el recurso al endeudamiento internacional se hizo imposible; sin más salida entonces que subir impuestos (mucho) y recortar gastos (poco). El resultado de esa brutal contracción fiscal, unido a la contracción del crédito a que obligaba la perentoria necesidad de recapitalizar el sector bancario (que se vio con unos activos que valían la mitad de lo contabilizado por ellos); unido al vicio de nuestro mercado laboral de recurrir a la economía sumergida antes que ajustar los costes salariales; todo ello nos ha llevado a la presente catástrofe de más de seis millones de parados, semiparados, emigrantes, sumergidos, etc. Y de esa crisis no se sale hasta que los ratios de deuda sobre productividad no se reequilibren.

Pero la gran banca ha sido más victima que culpable de esta catástrofe. De hecho, a fecha de hoy, parece que sólo las grandes instituciones con proyección internacional y con unos balances mínimamente sensatos, lo que quiere decir, no afectados por la

toxicidad inmobiliaria, van a ser capaces de sobrevivir a la debacle, gracias a la diversificación de su negocio y a la relativa seriedad de sus inversiones. No sin grave deterioro del patrimonio de sus accionistas pero sin haber costado dinero al contribuyente. Detrás viene la banca mediana decente, que sobrevivirá tras masivas ampliaciones de capital para cubrir pérdidas y que han dejado a sus accionistas con la décima parte de ese patrimonio. Y detrás… el páramo financiero que han dejado tras de sí las Cajas de Ahorro.

LA IDEA DE LIBERTAD Y EL PROBLEMA DE LA CUADRUPLE CAUSALIDAD EN ARISTÓTELES

En *Razón y Libertad*, vol. 1. Eds. José A. Ibáñez-Martín y Rafael Alvira. Madrid: Rialp, 1990. ISBN: 84-321-2613-6. Págs. 274-283. Volumen en homenaje a D. Antonio Millán-Puelles

ABSTRACT:

La idea de libertad es formalmente idéntica a la de autodeterminación, e incluye la idea de un principio motor interno que se despliega en la actividad del ente. Esta idea parece difícilmente compatible con la idea de una cuadruplicidad causal tal y como Aristóteles la propone. A no ser que interpretemos esta diversidad principial como una sólo relativa escisión, en la que fin, forma y eficiencia motora se muestran como un único principio allí donde superan la potencialidad material. La materia no sería entonces causa, sino por así decir, la negatividad ontológica responsable de la triple fractura del principio; fractura que se supera dinámicamente en el movimiento en el que ente «llega» a sí mismo.

1. Causa, principio y libertad

La idea de libertad está esencialmente ligada a la noción de principio, pues es libre aquello que podemos considerar como principio de sí mismo o aquello que es uno con su principio de modo que éste no le sea extraño. Ahora bien, una afirmación de este corte parece que sólo puede tener sentido en las filosofías más o menos monistas propias de la modernidad, en Leibniz o Spinoza, en Kant, en Fichte o Hegel. Por otra parte, esto no debería extrañar, ya que, al fin y al cabo, estas filosofías modernas se han querido entender a sí mismas como filosofías de la libertad, incluso allí donde esa libertad consiste para ellas en la asunción reflexiva de una necesidad que se dice libre sólo por ser interna. Por el contrario, parece que una teoría de la libertad sería para la filosofía clásica más bien lateral y tendría su lugar propio en el ámbito de la psicología, y no en el de una ontología general, de modo que esa libertad no podría ser entendida en este contexto como una determinación trascendental del ente en cuanto ente. Así parece que en la filosofía clásica se limita esta cuestión al pro-

blema del libre albedrío; y la libertad se considera como mera condición de imputabilidad moral. Las consecuencias son graves en lo que se refiere al empobrecimiento de esta noción de libertad, por una parte, pero también al empobrecimiento de la metafísica misma a la hora de abordar /275 desde ella una filosofía del hombre y de la historia, en cuyo contexto la noción de libertad ha de ocupar necesariamente un lugar central. En consecuencia, la ontología tiende a «petro-logizarse», es decir, a tomar como modelo el ente en su más mínima expresión; de modo que el espíritu deja de ser paradigma ontológico y se convierte en mero caso particular, lateralizado en una ontología general. Y la filosofía, la ontología al menos, pierde así toda relevancia antropológica.

Creo que éste es uno de los males que ha sufrido la ontología clásica de corte aristotélico-tomista. Sin embargo, creo también que esta «enfermedad» en absoluto le es consustancial. Más bien pienso que es posible, partiendo de sus propios fundamentos, desarrollar la filosofía clásica en el sentido de una teoría del espíritu y de la libertad. Ahora bien, tampoco podemos trivializar las cosas; pues el problema aludido viene condicionado por una innegable tendencia a la cosificación propia de esa ontología clásica. Esta tendencia procede, a mi entender, entre otras cosas, de la imposibilidad de reducir la pluralidad a manifestación de una unidad principal. Esto es lo propio del espíritu en categorías tales como la autoconciencia, la autodeterminación, etc., que muestran cómo ese espíritu es, esencialmente, el despliegue de una naturaleza desde la unidad principal del *«arkhé»,* desde la identidad de un fundamento original. Sin embargo, esto precisamente es lo que muy difícilmente puede tematizar la filosofía clásica si asume al pie de la letra la idea aristotélica según la cual el ente no se reduce a un principio... sino a cuatro. La pluralidad de los principios, sacada de la observación del mundo material y establecida como base para la interpretación del ente en cuanto ente, impone a toda la ontología clásica una tendencia materialista y cosificadora que sólo puede ser superada si revisamos con una cierta radicalidad esa concepción aristotélica de una cuadruplicidad causal. La *reductio ad unum,* que es la base de toda ontología espiritualista y de la libertad, sólo es posible si recuperamos desde esa pluralidad un esquema principial unitario.

Pues bien, la tesis que sostengo aquí es que es posible una reunificación de la idea aristotélica de causalidad, desde la cual,

a su vez, se hace posible un tratamiento ontológico y no meramente psicológico de la noción de libertad, como centro de una filosofía que puede hacerse así ontología del espíritu.

Creo con esto seguir una línea interpretativa de la filosofía clásica que entronca con los mejores esfuerzos que don Antonio Millán-Puelles ha realizado en pro de la modernización de esta tradición, tal y como se apunta en sus escritos *La síntesis humana de naturaleza y libertad* y *Economía y libertad*[1], así como en otros trabajos menores. A lo largo de su obra filosófica, Millán ha puesto de relieve un sentido trascendental y ontológico de la noción de libertad que había quedado /276 un poco disminuido en el tratamiento tradicional del problema, centrado en el contexto del libre albedrío. Por otra parte, me considero en este sentido discípulo de Millán-Puelles por así decir «en segunda generación», por cuanto debo a Rafael Alvira la «iniciación» en este campo que abrió nuestro maestro común. En sus trabajos: *¿Qué es la libertad?, La idea de finalidad*[2], y en el más recientemente publicado *Reivindicación de la voluntad*[3], Alvira sigue avanzando por el camino que abrió Millán. Y a través de estos escritos, pero sobre todo de innumerables conversaciones, he recibido esta inquietud «de escuela» por los problemas que aquí se abordan, e incluso, en concreto, parte importante de las ideas que se recogen en esta contribución mía.

2. La integración formal de la finalidad

Comencemos por la causa final. Parece correcto en buena lógica aristotélica empezar así, ya que para el Estagirita es, ciertamente, la causa fundamental, aquella que constituye la determinación del ente, es decir, aquella en la que el ente está terminado y constituido en su acabamiento, es decir, en su perfección. Dicha perfección es propia de lo que tiene el fin, de lo que es *entelékheia.* El fin es entonces la perfección del ente que se mueve hacia él; y como tal *entelékheia,* es aquello en lo que el movi-

[1] Madrid, 1961 y Madrid, 1974, respectivamente.
[2] Madrid, 1975 y Pamplona, 1978, respectivamente.
[3] Pamplona, 1988.

miento termina[4]. Así, para un niño que está creciendo, su perfección y su fin consiste en llegar a ser hombre perfecto, es decir, adulto: un hombre maduro, decimos.

Ya empiezan los problemas al considerar que el fin para un ente móvil, es decir, para aquellos entes naturalmente observables, es, por definición de movimiento, algo externo no realizado todavía. Si ese fin es la perfección fundamental del ente, su *«arkhé»,* entonces hemos de concluir que dicho principio es externo al ente, de tal forma que su determinación no es «autodeterminación», sino una limitación externa. De hecho, la exterioridad del fin supone una negación radical de libertad, en la forma de una atracción por la que el ente es movido desde fuera. La ley que rige el movimiento está en el fin, y en la medida en que ese fin es externo, dicha determinación es heterónoma.

Por otra parte, es preciso considerar —y esta consideración es infrecuente— que la mencionada exterioridad del fin no puede ser absoluta, so pena de que carezca de sentido decir que ese fin es causa y principio. Por ello, si el fin dice la perfección del ente, esta perfección ha de estar en él anticipada en acto como una pre-tensión *original.* El niño, por ejemplo, no es un hombre, pero esa negación de la humanidad en él no puede ser absoluta. Dicho al revés, ha de darse una /277 relativa presencia del fin o de la perfección en lo imperfecto, en lo que aún no ha terminado de alcanzarlo[5]. O sea: un ente tiene que ser *ya* en cierta medida aquello que está deviniendo. Sólo porque el niño ya es hombre tiene sentido decir que «ha de hacerse» hombre.

Esta presencia actual del fin en el ente, que tiene que darse en su mismo origen ontológico como perfección ya alcanzada en el *principio,* es lo que Aristóteles denomina forma; más estrictamente: acto formal como *entelékheia,* como lo que «ya tiene el fin»; y consiste en un alcanzarlo o «haberlo alcanzado» siempre. La forma o causa formal es la actualidad original del fin como principio; por tanto, es negación de la absoluta exterioridad de dicho fin, que se hace así determinación principial. Frente a la

---

[4] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica, IX,* 8; 1050 a 4 y ss.

[5] Sólo el fin que está de algún modo en el ente puede ser causa de su movimiento. Incluso dice Aristóeteles que sólo por mediación del apetito es ese fin causa del movimiento (cfr. *De anima,* III, 10).

hetero-determinación de la causa final, la causa formal es en su fundamentalidad «auto-determinación ontológica».

La dualidad entre causa formal y causa final es entonces relativa, y susceptible por tanto de reducción[6]. Esto es así porque esta dualidad —ésta es mi interpretación— procede de la inidentidad del ente consigo mismo, una inidentidad que no puede ser absoluta. El ente tiene un fin, la propia perfección fuera de sí, porque no es absolutamente lo que es, sino que lo es sólo en una cierta medida. El niño es limitadamente un hombre. Y por eso el ser hombre es en él algo original, por una parte, y algo que tiene que llegar a ser, por otra. En la medida en que es lo que es, el ente tiene en sí su propia perfección como acto propio, es decir, como su forma; pero en la medida en que no, es decir, en la medida de su relatividad o, si se quiere, finitud, este ente no es lo que es, no es idéntico con su propia determinación y ésta se le escapa fuera como un fin externo y deseable.

3. La materia como inidentidad ontológica

Que sea este no-ser inherente al ente finito y limitado desde fuera, parece claro para Aristóteles: esta negatividad respecto de su *propia* perfección es en él la potencia o causa material de cada ente, como aquello que lo separa del fin y tiene que ser superado para que dicho fin sea alcanzado o realizado[7]. Ahora bien, ese fin es la propia perfección, luego la materia es aquello que separa a cada ente de sí mismo, la negatividad respecto de su propia forma que el ente tiene que /278 superar para «estar en forma», es decir, para alcanzar la identidad consigo mismo[8].

Que la materia separa al ente de sí mismo es una afirmación estrictamente ontológica. Sin embargo, son múltiples las manifestaciones físicas de este principio, especialmente en el orden de la corporalidad. Por ejemplo, se hace esto evidente ya en el simple hecho de que podamos ver nuestro cuerpo desde fuera; o en que, en sus partes, el cuerpo como identidad se rompa en una

---

[6] Cfr. *Met.,* VIII, 4; 1044 b.

[7] Sobre el carácter de «no-ser» propio de la potencia, cfr. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de Filosofia,* II, Madrid, 1956, pp. 155 y ss.

[8] Por eso sólo son posibles definiciones negativas de la materia: cfr. Aristóteles, *Met.,* VII, 3; 1029 a 20-22.

pluralidad de miembros. Decir que la vida es para los organismos una integración de funciones que implica la superación de esta pluralidad, es decir, afirmar que la vida es superación dinámica de la corporalidad en el organismo, puede sonar demasiado intuitivo, pero, dada la imposibilidad de extendernos en ejemplificaciones, dejamos dicha afirmación meramente apuntada.

Sin embargo, a pesar de lo sintético de esta tesis, creo que sí se puede entender la tesis consiguiente: la superación de esta materialidad o potencialidad (que es distancia del ente respecto de sí mismo), de modo que dicha superación resulta ser la recuperación que el ente hace de su propia identidad (es decir, reflexión en sí), se llama movimiento. El caso paradigmático de dicho movimiento es el crecimiento, que lo es *hacia y de* la propia perfección del ente: «hacia» en tanto que esa perfección es aún fin, y «de» en tanto que ya es forma.

Este movimiento, que es desarrollo, es en cada ente la mediación activa entre su causa formal y su causa final, mediación en la que se supera la materialidad por la que ambas son *dos* causas; y mediación, por tanto, en la que, como resultado, se supera esa dualidad causal; de modo que, anulada la heteronomía del fin, el ente se consuma *reposando* en un acto de autodeterminación.

Quiero recurrir aquí a la categoría de «mediación» porque me parece evidente el carácter dialéctico del movimiento. Este carácter dialéctico se pone de manifiesto en la definición aristotélica, que me parece ser uno de los puntos más incomprendidos de su filosofía, precisamente porque no se presta atención al contenido contradictorio de dicha definición. El movimiento es la *actividad* del ente potencial, pero precisamente *qua potencia*[9]. El movimiento es una actividad que es (aún) lo contrario de sí misma, a saber, la imperfección de tener esa actividad como un fin por lograr. Intuitivamente podemos entender esto si consideramos que el movimiento se queda siempre corto respecto de sí mismo: es el beber del que tiene sed, el alcanzar la meta de quien no ha llegado, el aprender (saber) del ignorante, la liberación del preso, como cuando va excavando el túnel, etc. Por otra parte, este carácter contradictorio del movimiento se muestra, ahora al revés, en que siempre está también más allá de sí mismo, es decir, llegando a /279 donde no ha llegado todavía. Y así el que bebe

---

[9] Cfr. *Phys.,* III, 1; 201 a 10 y ss.

ya está satisfecho, el que aprende ya sabe y el que se escapa ya es libre; eso sí, con tal de que se siga moviendo hacia ese fin que está sólo anticipado y que vuelve a mostrar su exterioridad en cuanto ese movimiento se convierte en el reposo que quiere ser.

El movimiento, entendido como crecimiento de la forma más allá de sus límites materiales, es así la realización relativa del fin en que consiste la misma forma; es, por tanto, la perfección propia del ente limitado. Y con razón lo llama Aristóteles *entelékheia* (lo que tiene el fin); recordando a la vez que esa tendencia es sólo relativa y que no termina de superar la potencialidad de la que parte. Por eso ese movimiento natural tiene la forma de la «potencia activa», de una *dinámica* activa en el ente mismo, por el que dicho ente «tiende» a la superación de sus propios límites materiales, sin terminar de superarlos del todo, es decir, sin realizar la perfección que él mismo representa.

4. Eficiencia y libertad: el movimiento natural como autodeterminación

Esta introducción del movimiento como mediación físicamente observable entre el ente y su perfección propia, es lo que da a la filosofía aristotélica su superioridad sobre la platónica, al permitirle sustituir precisamente por esa idea natural de movimiento la deletérea noción de «participación». A Aristóteles no le gustaba esa noción de participación, porque le parecía poco operativa a la hora de explicar *en concreto* los modos de ser de las cosas y muy especialmente el de aquellas cosas naturales que tienen un comienzo del ser llamado *generación*[10]. Ahí había que recurrir a un principio que no podía ser intrínseco a lo que comenzaba a ser. Y por eso Aristóteles busca un principio del movimiento que ha de ser externo al móvil, si es que éste tiene un origen en el tiempo[11]. Es necesario alguien que sea causa del ente, de su vida, como lo es el padre del hijo. Se trata aquí de la causa eficiente, que es principio del movimiento que actúa en el

---

[10] Cfr. *Met.,* 1, 9; 991 a 19 y ss.
[11] Cfr. *ibídem,* 991 b 3.

ente, pero como otro, es decir, como causa frente al efecto que es el ente mismo[12].

Una vez más, se plantea aquí el problema de la alteridad del principio, y por tanto el de la determinación extrínseca del ente, como incompatible con la noción de libertad. La alteridad de la causa eficiente reduce el ente causado a efecto del causante, y hace así de él resultado pasivo de la acción ajena. Por eso, mientras la causa eficiente sea otra y en tanto que lo sea, nuestro intento de reducir a la unidad /280 la pluralidad de causas será inútil, y como consecuencia imposible una fundamentación ontológica de la libertad.

Que esta reducción es imposible en la medida en que el ente es resultado de la generación, parece claro. Tener un principio en el tiempo, y la dependencia que ello conlleva respecto de causas que actúan sobre ese origen antes de que el ente originado estuviese allí para controlarlas, supone un límite insuperable en la libertad de todo aquel, por ejemplo, que debe su vida a otro, de forma que la determinación de su origen es hetero-determinación. Quién sea nuestro padre, es algo sobre lo que nada tenemos que decir. En este sentido aquí no hay discusión posible: la libertad de aquello que tiene un origen no es absoluta.

Pero no es éste el problema; ya que la causa eficiente no actúa sólo sobre el origen, sino sobre todo movimiento en el ente. Y si esa causa, como parece decir Aristóteles, es siempre otra respecto del ente movido, entonces la conclusión sería mucho más radical, a saber, que en el ente todo movimiento es efecto de otro ente, algo por tanto no causado por él. De lo que se seguiría que todo movimiento, y no sólo la generación, es expresión de la absoluta hetero-determinación del móvil, que sería así absolutamente efecto y no causa. Si la alteridad de la causa eficiente se mantiene respecto de todo movimiento, la libertad sería imposible en su raíz[13]. El paradigma de ese movimiento habría que buscarlo en la cosificación mecánica, en la transmisión inercial de

[12] Es el principio escolástico general que dice «omnia autem quod movetur, ab alio movetur» (Sto. Tomás de Aquino, S. *Th.,* I, q 2, a 3*).*

[13] Como bien ha visto Spinoza, una cosa es necesaria «vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa ac determinata ratione» *(Ethica,* Definitio VII). Al menos tendríamos que buscar una noción radicalmente distinta de libertad compatible con esta necesidad, como hace el mismo Spinoza.

impulsos, al modo de las bolas de billar. De modo que lo que un ente es, sería puro resultado de lo que otro hace, y así sucesivamente.

Ahora bien, una vez más hay que fijarse detenidamente en el sentido de la tesis aristotélica, por un lado, y de la naturaleza de las cosas, por otro. Y en este sentido Aristóteles reconoce que la eficiencia, como causa diferencial respecto de las otras tres, hay que buscarla en otro ente, *o en el mismo ente en tanto que es otro.* Que esto sea así supone ya aceptar una alteridad del ente respecto de sí mismo; lo cual pone suficientes dificultades a la interpretación tradicional de Aristóteles, y nos señala cuán necesaria es una corrección dialéctica de esta interpretación. Por lo demás, y dejando al margen los casos límite de la generación y de la absoluta exterioridad causal (como cuando alguien nos empuja), esa alteridad no puede, una vez más, ser absoluta. El corredor es causa eficiente de su propio movimiento, en tanto que es otro que sí mismo y puede actuar desde fuera sobre aquello que hay en él de exterioridad, que es su propio cuerpo. Pero ya se ve que esta exterioridad es sólo relativa, y también es relativa la exterioridad de la eficiencia. Del mismo modo el ser vivo es causa de su crecimiento (que es el caso que nos interesa como modelo de movimiento); pero aquí $_{/281}$ esa exterioridad es aún menor. Dicho de otra forma, la exterioridad de la causa eficiente es sólo relativa, a saber, a la propia potencialidad o inidentidad ontológica del ente; del mismo modo que ocurría con la causa final. Esa exterioridad viene medida por la materialidad: cuanto más material sea un ente, tanto más es su movimiento efecto de otro ente, o, en el caso del automatismo mecánico, tanto más efecto de sí mismo *en tanto que otro*. Por el contrario, en la medida de su inmaterialidad, o en la medida en que esa materialidad esté orgánicamente superada en una integración formal, tanto más es el ente causa eficiente de sí. Esto significa que en esta medida, inversa a la materialidad, se supera, en efecto, la alteridad entre la causa eficiente y la causa formal[14].

Esto ocurre en los así llamados movimientos naturales (por contraposición a los violentos) en los que el principio (eficiente)

---

[14] Cfr. Aristóteles, *De anima,* II, 4; 415. De aquí, por otra parte, el principio tomista: «forma dat esse» (cfr. *Q. de anima,* a 9).

de operaciones no es otro que la misma forma del ente, también denominada *naturaleza.* La *physis* es precisamente eso: la forma o idea platónica convertida en principio concreto y eficaz de las propias operaciones[15] En este caso, la causa eficiente no parece ser otra que la misma perfección que ya tiene el ente; y un niño crece porque genéticamente ya es un hombre, siendo esa constitución genética suficiente para explicar lo que es en él un movimiento natural. Lo vivo, en lo que se realiza esta síntesis de formalidad y eficiencia, es algo que no necesita causa externa de su propio movimiento, es un semoviente; pero no un «autómata» en el sentido mecánico del término, sino que se mueve por sí en tanto que uno consigo mismo, es decir, en virtud de su propia identidad y siendo su movimiento verdadera autodeterminación.

Por lo demás, es fácil ver a continuación cómo también se supera aquí, por lo mismo, la alteridad que Aristóteles establece entre la causa eficiente y la causa final[16]. Es esa misma causa final, en la medida en que va siendo formalmente anticipada por el movimiento natural, la que se convierte en motor de un proceso que tiende así a la auto-aceleración. No hay nada más victorioso que la victoria, ni que más nos haga correr que el ir llegando, ni que más nos haga aprender que el saber ya. Para los amantes de ejemplos más materiales (que por razones evidentes nunca son buenos) se puede ver cómo el alimento transformado en energía cinética es la causa eficiente de quien sale de su casa a comprar el pan..., para comerlo y volver a buscarlo al día siguiente, etcétera; esto es, para seguir viviendo, que es de lo que se trata, porque la vida no tiene otro fin ni otra eficacia para conseguirlo que sí misma. /282 Es decir, el fin es presupuesto eficiente de su propia consecución; y sólo reconocemos una cosa como fin cuando su presencia actual en nosotros nos da la fuerza para buscarla.

---

[15] Cfr. *Physica,* II, 1.

[16] Aristóteles parece duro a este respecto cuando afirma que incluso son causas que se oponen (cfr. *Met.,* 1, 3; 983 a 31). Pero esta oposición hemos de entenderla como reverso de su relativa identidad. Y así ocurre que al final *(De anima,* III, 10) el Estagirita establece cómo la anticipación el fin que es propia del deseo se convierte en principio motor, a saber, de un movimiento que es automoción (cfr. 433b, 28 y ss.).

5. Libertad y autodeterminación

Por tanto, podemos concluir: las causas activas —que en el esquema aristotélico son tres: eficiente, formal y final— tienden a superar su respectiva alteridad y a integrarse en una unidad principial intrínseca al ente. Esta integración causal no es otra cosa que la sustancia misma como actividad ontológica, es decir, como causa de sí misma, es decir, como autodeterminación y libertad[17]. Esta sustancia, que es principio de una determinación que se hace así desarrollo, auto-despliegue y exteriorización reflexiva de sí misma, es lo que llamamos vida primero y espíritu después.

Nos queda fuera la así llamada causa material. Evidentemente es un problema, porque la materia no es ninguna de las otras causas ni puede reducirse a la unidad anteriormente descrita. Pero este problema no lo es tanto si consideramos que la materia como causa es precisamente aquello que impide (en cierta medida) realizar la citada integración. Es más, la materia, más que un principio, es «causa» de esa «desprincipiación» ontológica que resulta en la ruptura en tres de la unitaria auto-causación del ente, allí donde, «por su culpa», esa auto-causación no se da. La materia, en tanto que no es activa, no es por tanto propiamente causa, sino más bien ella misma la (siempre relativa) desintegración de la sustancia; su alienación y exteriorización respecto de sí, por la que a dicha sustancia se le van al exterior sus propios principios, que no son otros que ella misma en tanto que distinta (en la medida de su materialidad) de sí como fin, como motor y como paradigma formal.

Por el contrario, la integración causal procede de la superación que un ente hace de su propia materialidad. Realizar el fin significa dejar atrás las limitaciones propias de la materia, allí donde esa materialidad (en la forma de la distancia, de la inercia, del rozamiento, de la dispersión) dificulta la perfección reflexiva del ente. Esta perfección es la propia de la forma, que se va realizando en el ente conforme ese fin es conseguido, es decir, con-

---

[17] En efecto, desde el punto aquí alcanzado podemos recuperar la definición de Spinoza de libertad (cfr. *Ethica,* Definitio VII): «Ea res libera dicitur, quae (ex sola suae naturae necessitate existit, et) a se (sola) ad agendum determinatur». (Lo incluido por mí entre paréntesis no hace al caso y necesitaría de una ulterior matización.)

forme la materialidad deja de ser obstáculo y se convierte en transparente reflejo de la perfección formal. Por lo demás, esa transparencia, allí donde la materia deja de ser negatividad y se convierte en manifestación de esa plenitud formal (en la belleza, en la agilidad, en la riqueza expresiva), supone el dominio de la forma /283 sobre su propia actividad, es decir, supone la asunción por parte de la forma de la eficiencia por la que todo movimiento se convierte en autodeterminación.

Esta integración causal, que tiene lugar allí donde la forma, trascendiendo su materialidad, se ha hecho fin y motor de sí misma, y allí entonces donde esa materia ya no es negatividad sino puro reflejo de la forma sustancial que en ella se autodetermina, adquiere ahora el nombre de libertad.

Podemos, pues, concluir: el ente en cuanto ente, en la medida en que supera su potencialidad, es actividad que se determina a sí misma, y así es, en cuanto tal, libre. El mejor ejemplo de esa actividad ontológica es la vida, especialmente allí donde alcanza en el espíritu su forma propia como subjetividad. El Yo como actividad libre es entonces el verdadero paradigma de plenitud ontológica: pensamiento reflexivo, tal y como está al alcance de la introspección psicológica en nuestra propia subjetividad, o tal como puede ser pensado como fundamento absoluto por una teología especulativa. Y así, la filosofía clásica no está tan lejos de la filosofía moderna de la subjetividad y del Absoluto.

DIE FREIHEITSLEIDENSCHAFT BEIM JUNGEN SCHELLING

ZUM URSPRUNG UND WESEN DER ROMANTIK

Ursprünglich veröffentlicht in:
Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des Neuzeitlichen Philosophierens, Schellingiana, Band 3.2. Akten des I. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989. Eds. Hans M. Baumgartner u. Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog. 1993. Band 2, ISBN 3-7728-1485-9. Págs. 417-430

ABSTRACT:

The usual interpretation of German Idealism takes place in the context of a theory of knowledge, setting out of Kant's unresolved problems in the relationship between *Ich* and *Ding an sich* and pointing to a radicalization of subjectivism. The early works of Schelling, which follow Fichte's inspiration, show how Idealism surges rather as a philosophy of action that seeks in freedom the last fundament of existence and being. The horizon for a reinterpretation of Idealism is then more related to the origins of Romanticism.

1. Zur Reinterpretation des Idealismus

Die ersten Schriften Schellings —*Vom Ich* und die *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*[1]— sind nicht besonders originell und zeichnen in dem Sinne auch nicht diesen Denker aus. Schelling folgt Fichte sehr nah; und man hat diese Erstlingswerke gewissermaßen als geglückte und zugängliche Vereinfachungen Fichtes *Wissenschaftslehre* angesehen. Dennoch, und gerade aus denselben Gründen, entsprechen diese Arbeiten sehr wohl jenem spekulativen Geist, welcher die zweite, bzw. dritte Generation des deutschen Idealismus auszeichnete, nämlich: Schelling und Hegel einerseits, andererseits aber auch Autoren, die eher in den Lehrbüchern der Germanistik als in den-

[1] In: *F.W.J. Schelling*, *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bde. I, 2 u. 3, Stuttgart 1980 u. 1982. Es wird nach dem abgekürzten Titel zitiert (*Vom Ich*, für *Vom Ich als Princip der Philosophie*; *Philosophische Briefe*, für *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*).

jenigen der Geschichte der Philosophie behandelt werden, wie Novalis, die Brüder Schlegel, Hölderlin und Schleiermacher.

In diesem Zusammenhang deuten Schellings Jugendschriften auf den philosophischen Drang hin, der die deutsche Romantik ursprünglich beseelt. Insofern sind diese Schriften bedeutsam, um das ursprüngliche Band aufzuzeigen, die diese literarische und kulturgeschichtliche Bewegung mit den großen spekulativen Gebäuden des deutschen Idealismus verbindet. Meines Erachtens genoß diese Verbundenheit bisher noch nicht der notwendigen Aufmerksamkeit seitens der Fachliteratur, mindestens nicht der philosophischen. Ohne diese, noch ausstehende kulturgeschichtliche Auslegung läuft der ganze deutsche Idealismus, besonders die Philosophie Fichtes und Schellings, Gefahr, in einen höchst destillierten Fachkontext sozusagen eingefroren zu werden.

Danach wäre diese Philosophie als eine Fortsetzung derjenigen Descartes zu verstehen, welche durch Kant, bei Fichte ausreifend, in Schelling und, vor allem in Hegel ausmünden würde. Diese idealistische Axe hätte dementsprechend eine durchaus erkenntnistheoretische Bedeutung; insofern die Erkenntnis jene begründende Rolle übernimmt, die bei der alten Metaphysik der Ontologie, oder sogar der Theologie, zukam. Dies auch so, daß das menschliche Bewußtsein, wie auch immer transzendental-empirisch artikuliert, sich als immanenter Grund gegenüber jenem alten theologischen Grund anbieten würde, den die Metaphysik in seiner Transzendenz als Gott verstand./418

Ich will mich hier nicht auf die technischen Probleme dieser Auslegung einlassen. Es genügt, ganz schlicht auf die Absurdität hinzuweisen, die sich am Ende herausstellt, wenn ich mich als Absolutes verstehen muß. Der Idealismus, so wie er herkömmlich dargestellt und also aufgefaßt wird, kehrt jeden Hausverstand um, indem er mit der These abschließt, Ich sei alle Dinge. Bei normalem, in der Philosophie aber letzten Endes einzig benutztem Sprachgebrauch, genügt diese These zu formulieren, um ihre Falschheit zu beweisen; vor allem, wenn wir darauf bestehen, sie streng erkenntnistheoretisch auszulegen.

Deshalb glaube ich, es ist notwendig, einen anderen Auslegungshorizont zu suchen, von dem aus diese These plausibel wird. Denn es kann doch nicht sein, daß eine ganze Generation von Philosophen spekulativ verrückt geworden wäre, und so

kohärente und bewunderungswerte wie unsinnige Systeme entworfen hätte. Ich traue mich also zu sagen, daß der deutsche Idealismus von den Professoren der Geschichte der Philosophie gerade in seinen Grundanliegen mißverstanden wurde, dort wo er auf eine grundsätzlich erkenntnistheoretische These eingeschränkt war. Denn das ist der Idealismus vorerst nicht, sondern eher eine These der Moralphilosophie. Deshalb muß man eine Uminterpretation versuchen, in einer Richtung, die ich sogar existentiell bezeichnen möchte, und jedenfalls von einer kulturgeschichtlich viel breiteren Ansicht aus, aus der die Verwandtschaft dieser Denker mit Dichtern und Schriftstellern offensichtlich wird. Der deutsche Idealismus ist die Philosophie der Romantik, und nicht eine radikalisierte Fortsetzung des kartesianischen Rationalismus.

2. Eine Philosophie der Freiheit

Wenn wir jetzt auf Schellings Schriften zurückkommen, sehen wir, wie er daraufhin keinen anderen Weg offen läßt: "Der Kritizismus (...) —so sagt er— hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet"[2]. Dieser Satz enthält eine Alternative: unser Urwesen, welches den Kritizismus, bzw. Idealismus, begründen soll, *ist nicht* unser Erkenntnisvermögen, sondern etwas in der Tat ursprünglicher. Schelling geht so weit, einen epistemologischen Idealismus der Lächerlichkeit zu bezichtigen: "Die Philosophie, die doch selbst nur eine Idee ist, deren Realisierung der Philosoph selbst nur von der praktischen Vernunft erwarten kann, wird und muß so lange unverständlich und sogar /419 lächerlich bleiben, als man (...) auch von Kant nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenstände einer müßigen Spekulation, sondern eines freien Handelns seyn müssen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moralische Tätigkeit des Menschen Realität hat, und daß der Mensch da keine Objekte mehr finden darf, wo er selbst zu schaffen, zu realisieren beginnt"[3]. Mit anderen Wor-

[2] *Philosophische Briefe*, I, 3, S. 56.
[3] *Antikritik*, I, 3, S. 194 f.

ten, bei denen die Kanonen der benachbarten Revolution noch nachdonnern: "Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit!"[4].

Ich glaube, diese Texte sind ausschlaggebend. Der Idealismus ist dem Realismus —dem Dogmatismus, wie Schelling ihn heißt— entgegengesetzt. Nun hat diese Entgegensetzung soweit einen ethischen Sinn, daß die Schelling'sche Absage zum Objektivismus die Form eines moralischen Verbots empfängt ("Der Mensch darf nicht...", wird gesagt). Der Dogmatismus besteht darin, ein Objekt als Vorgegebenes und Fertiges anzuerkennen, das sozusagen Verehrung fordert. Dogmatismus heißt die These, welche die Welt als Absolutes annimmt. "Der konsequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Objekt"[5]. Also ist der Realismus die Philosophie der Knechtschaft.

Dies gilt aber nicht als ein ausgeklügelter theoretischer Satz. Der Realismus äußert sich eher in jenem "so ist das Leben", mit dem der schwache Wille sich mit seiner Niederlage abfindet, d.h. mit dem Sieg über ihn, womit die Welt ihr Gesetz aufzwingt, mit dem Tod, dem Hunger — mit der Enttäuschung letztlich, wo immer der Entwurf der eigenen Handlung sich vor der Eigenkraft der Dinge als illusorisch erweist.

Man sieht also ein, wie der so verstandene Objektivismus einen Verzicht auf Handlung darstellt. Umgekehrt ist diese Handlung eine radikale Infragestellung der weltlichen Objektivität, dort wo sie in diese Welt in der Form eines siegreichen Willens einbricht. "So nicht, sondern so...", ist das Motto jeder Handlung, die ursprünglich eine verwandelnde sein will. Diese Handlung, so eine Weltmodifikation darstellend, ist eine kategorische Verneinung der Objektivität. Existentiell betrachtet, erweist sich also jeder Entwurf als Kampf gegen diese Objektivität, gegen die Welttatsächlichkeit. Handeln heißt, jene Welt nicht als endgültig hinzunehmen, auf der noch Schmerz, Armut und Tod ihre eigenen und eisernen Schranken aufzwingen. Gegen sie ist Freiheit die Urhandlung jenes Subjekts, das, wie Hegel sagen wird, die Negationen verneint. Deshalb ist diese Handlung Verwandlung, durch

---

[4] *Vom Ich*, I, 2, S. 101.

[5] *Philosophische Briefe*, I, 3, S. 50.

welche nämlich und als ihr Resultat die Welt nicht mehr bloße Tatsache ist, sondern jene subjektive Form übernimmt, welche die Freiheit darin entstehen läßt.

Kritisch und idealistisch im Schelling'schen Sinne ist z.B. wenn Michel Angelo die Wahrheit eines Marmorstückes nicht anerkennt, bis daß seine schöpferische Kraft an ihm seine Wahrheit —beides— hervorbringt; bis er den Stein in jenen Moses verwandelt, den wir heute als Werk der Freiheit anerkennen und bewundern. Und idealistisch-kritisch ist die Einstellung des Bauers, der den miserablen und ungesunden Polder in einen Garten umarbeitet.

Wir kennen Toynbees Theorie, wonach jede Zivilisation die Antwort der Freiheit auf die Herausforderung einer drohenden Natur darstellt. Der bezwungene Nil ist das Kulturbett Ägyptens. Das eingrenzende und isolierende Meer, das über Kreta und Norwegen siegte, ist aber für Griechenland das Feld seiner Erschlossenheit und das größte Kapital des britischen Reichs. Die flämischen Sümpfe machen den Reichtum der Niederlande aus.

Es wäre, glaube ich, nicht schwer, den romantischen Wurzeln dieser Toynbee'schen These nachzusuchen, vielleicht, z.B., über Carlyle; und am Ende würden wir auf die Schriften Fichtes und Schellings stoßen. Deshalb ist es so wichtig, im Zusammenhang der technischen philosophischen Diskussion jenen breiteren, und im alltäglichen Sprachgebrauch doch beibehaltenen, Sinn des Wortes "Idealismus" wieder lebendig zu machen, der den Philosophen abhanden kam, als sie glaubten, es handle sich dabei bloß um ein erkenntnistheoretisches Problem. Idealist ist die Auffassung jenes Subjekts, welches die Handlung der eigenen Freiheit als wahrer denn jene der sie begrenzenden Welt erachtet, und also diese Welt als Horizont eines Kampfes ansieht, der erst mit der Aufhebung jeder objektiven Grenze aufhört.

Die Behauptung Schellings, wonach dieses kämpferische Wollen "die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins" sei[6], muß sich anstößig in einer postmodernen Kultur anhören, bei der die gegenwärtige Faktizität das Kriterium für eine als Konformismus verstandene Wahrheit liefert. Wir müssen aber darauf bestehen, damit es verstanden wird, wie weit wir hier von einer bloß als

---

[6] *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur (Abhandlungen)*, Historisch-Kritische Ausgabe, I, 4, S. 122.

Bewußtsein verstandenen Subjektivität sind, die *per definitionem* wesentlich durch ihre Inhalte bestimmt wäre. "Die höchste Idee, welche die Kausalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht (...). Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, daß sie sich nicht nur darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet"[7]. Der Geist ist überempirisch, sogar gegenempirisch. Und hier liegt die große Revolution des Idealismus, wonach dieser Geist, weit davon, bloße Erfahrung zu sein, eher Aufstand gegen die Erfahrung ist. Freiheit heißt Inkonformismus; und Bewußtsein der Freiheit bedeutet, die Erfahrung nicht als Gültigkeitskriterium anzuerken- /421 nen. Hierin liegt der Hauptpunkt dessen, was sich als revolutionärer Geist versteht.

Zuerst wird dieser Geist seiner selbst durch einen universellen Abstoß gewahr. "Ich will nicht" ist die Form dieses aufständischen Bewußtseins. Wir müssen aber nicht vergessen, daß das Bewußtsein sozusagen etwas Zweites ist. Das Ich hat schon gehandelt; und ursprünglicher als dieses alles verneinende Bewußtsein ist die Handlung, die das Andere hervorbringen will. Die Vernichtung des Faktischen ist nicht eine theoretische, sondern die Urtat des Absoluten, das sich eben als Transzendenz jenseits des Gegebenen setzt, also als Freiheit.

Von diesem Standpunkt aus, gerade weil er seiner Ursprünglichkeit bewußt wird, erhebt sich der Geist zu seiner eigentlichen Form als Absolutes. "Indem der Geist alles Objektive für sich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form seines Wollens, von nun an das ewige Gesetz seines Handelns"[8].

Von daher müssen wir Schellings Auffassung gegenüber der früheren Subjektsphilosophie verstehen, bei der ja die Subjektivität grundsätzlich bloß als Bewußtsein galt. So sagt er: "Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtsein vorkommt, nicht mehr reines, absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann?"[9]. Deshalb, sagt er auch, "konnte Cartesius mit seinem *cogito, ergo sum*, nicht weit kommen. Denn

---

[7] *Vom Ich*, I, 2, S. 122.
[8] *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophische Literatur*, I, 4, S. 121.
[9] *Vom Ich*, I, 2, S. 104.

er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d.h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben"[10].

Es geht nicht darum, dem Geist einen irrationellen Grund zu suchen. Die Ablehnung des *cogito* als Fundament beabsichtigt, das Ich von jeder Erfahrungsbezogenheit zu entleeren, um jenes vom Standpunkt einer Ontologie der Freiheit Unverzichtbare zu retten, nämlich die Unbedingtheit des Geistes. Dem kartesianischen "Ich denke" und dem Gnoseologismus der früheren Moderne gegenüber, schlägt Schelling als Ausgangspunkt einen anderen, von den Wurzeln aus existentiellen Grundsatz vor: "Der oberste Grundsatz —so sagt er— wird so ausgedrückt: Ich bin ich, oder: Ich bin!"[11].

Dieses Ursein des Ichs schließt sicherlich das Denken nicht aus: "Es bringt sich durch sein Denken selbst —aus absoluter Causalität— hervor"[12]. Aber es handelt sich hier nicht mehr um ein Gegenstandsdenken, um Erfahrung, sondern um die Urhandlung, bei der das Ich seiner selbst als Wille bewußt wird. Wollen und Denken werden bei dieser Selbstsetzung des Ichs im Sein dieselbe Sache. Deshalb, bevor wir auf die Unterschei- /422 dung von Willen und Erkenntnis zurückgreifen, entspricht viel besser der Schelling'schen Absicht zu sagen, wie schon zitiert, daß "der Anfang und das Ende aller Philosophie Freiheit sei".

Manchmal, mitten in realer oder vorgestellter Gefahr, wird unser Leben zur Hoffnung auf jemanden, der kommen wird sagend: "Ich bin schon da". Man erwartet den rettenden Eingriff der absoluten Freiheit. In diesem existentiellen Zusammenhang hat die Auffassung Schellings einen Sinn. Das Selbstbewußtsein des Absoluten ist immer ein "hier bin Ich". Wenn wir wollen, ein "so bin Ich!", das beschreibend sich auf die Ganzheit der Welt bezieht als auf ein siegreiches Resultat einer alle partikulären Grenzen überschreitenden, universell werdenden, schöpferischen Handlung. Durch diese absolut sich setzende Handlung ist die Welt, selbst unbegrenzt, "meiner" geworden. Sie ist das "Da" wo ich "bin". "Da-sein" wird durch das Ich zur Allheit.

---

[10] A.a.O., S. 133, Anmerkung.
[11] A.a.O., S. 103.
[12] A.a.O., S. 90 f.

3. Das Absolute als ethische Forderung

An diesen wesentlichen Punkt angelangt, dürfen wir aber nicht vergessen, daß Schelling, genauso wie Fichte, sehr wohl weiß, wie dieser spekulative Satz eine Forderung ist; nicht mehr, aber auch nicht weniger als das.

Diese Schlüsselstellung der Auslegung ist auch der Ausgangspunkt der herkömmlichen Mißverständnisse. Die idealistische Behauptung, die das Ich als das Absolute setzt, wird wesentlich mißverstanden, wenn man damit meint, das konkrete und geschichtliche Ich, das *wir* —ich betone den Plural— jeweils sind, sei absolut. Nichts ist der idealistischen Absicht ferner. Es wäre ja absurd — es ist offensichtlich, daß wir nicht absolut sind. Fichte und Schelling wären, wie gesagt, spekulativ verrückt, wenn sie das hätten behaupten wollen. Umgekehrt, es ist ganz klar aus ihren Schriften zu lesen, daß die konkreten und partikulären Ich, so wie sie in der Geschichte vorkommen, das Gegenteil des Absoluten sind, nämlich empirische Ich, von Gegenständen begrenzt und in einer Welt fast versunken, welche ständige Negation ihrer Freiheit und Schranke ihrer Handlung ist[13].

Dennoch —und das ist, was der Idealismus behauptet—, stellt dieses empirische Ich, das wir sind, ein höchst widersprüchliches Produkt dar. Einerseits ist es ein empirisches, durch die Erfahrung bestimmtes, d.h. durch Gegenstände, die ein Absolutes ihm gegenüber ausmachen. Wenn dies aber alles wäre, was wir vom Ich sagen könnten, so bestünde es darin, sich in der eigenen Bezogenheit auf diese absolute Welt aufzulösen. Es ist jedoch nicht so: das Ich verschwindet nicht. Denn über seinen empirischen Charakter hinaus, sogar gegen /423 diesen empirischen und geschichtlichen Charakter, macht das Ich gerade diesen unberührbaren Punkt aus, den aus dem aufrollenden Strom der Erfahrung zu retten, das Selbstbewußtsein ständig anstrebt und tatsächlich schafft[14]. "Das Selbstbewußtsein —so sagt Schelling— setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren"[15]; aber in seinem konstituierenden Akt wird genauso vorausgesetzt, daß es diese Gefahr

---

[13] Vgl. a.a.O., S. 104.
[14] Vgl. a.a.O.
[15] A.a.O.

ständig und ursprünglich übersteht, indem es —wie Plato und Augustinus gesehen haben— das sich immer hervorbringende Gedächtnis seiner selbst ist.

Insofern behauptet der Idealismus wohl —und dabei rückt er sehr nah zu der klassischen Philosophie des Gedächtnisses—, daß das Selbstbewußtsein mehr als bloßer Erfahrungsstrom ist. Das Ich, was wir jeweils sind, ist eine (wirksam werdende) Forderung der absoluten Identität, der Freiheit, wenngleich freilich eine immer noch nicht (ganz) verwirklichte. Wir können also mit Schelling behaupten: "Das empirische Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute Ich ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre"[16]. Die absolute Tat, welche freies Selbstbewußtsein und sicheres Wissen ausmachen, impliziert bei jedem Ich die Grundbezogenheit auf eine unverzichtbare Unbedingtheit, welche seine absolute Voraussetzung und letzter Grund ist.

Schellings These ist also klar: es gibt ein unbedingtes Absolutes, und dieses Absolute muß ein Ich sein, das in der Form der reinen, keine Vollkommenheit auslassenden Immanenz existiert. Es ist ja selbstverständlich; denn dieses Absolute kann nur Subjekt sein, da das Objekt das von außen her bestimmte, durch die faktische Unmittelbarkeit einer äußeren Wirkung gesetzte ist; und auch, weil diese Subjektivität etwas erstes (erste Person) sein muß, ohne äußere Schranke für eine Bestimmung, die nur so zu einer unendlichen *Selbst*-bestimmung wird. Nun heißt das einzige Wort in der normalen Sprache, das irgend etwas mit diesen Merkmalen bezeichnen kann, ja eigentlich "Ich".

Wir sind dieses Ich sicherlich nicht, da wir einer Welt gegenüberstehen, in der wir fast verloren sind und die sich jenseits unserer freien Handlung ausdehnt, d.i., jenseits unserer Macht. Dennoch sind wir ein Ich; und es gibt an uns etwas, das uns verhindert, im ungestümen Strom unserer Erlebnisse sanft zu ertrinken; etwas, das uns verwehrt, uns den Anlockungen unserer Relativität hinzugeben. Es handelt sich, metaphysisch ausgelegt, um den Mythos von Odysseus und den Sirenen. Subjektivität ist die Erfahrung, die sich nicht ins Erfahrene auflöst; wie Odysseus, an den Mast seines Schiffes gebunden, Freiheit ist, welche zuhört und angezogen wird, die aber sich nicht hingibt, weil sie durch

[16] A.a.O., S. 105.

eine höhere Forderung bestimmt ist. Und diese Forderung ist diejenige /424 der Uridentität am absoluten Ich alles jenen, was "Ich" zu sich selbst heißt und sich mit dem Namen des Absoluten benennt.

Möglicherweise hört sich jenes "hier bin Ich", auf das wir uns bezogen als Anspruch einer absoluten Freiheit, als Großsprecherei an. Es ist wie ein "Ich bin schon da", von einem Kind mitten in einer universellen Katastrophe gesagt. Und dennoch, dieses Kind, das wir jeder sind, ist in der Tat zum Heldentum berufen; und wenn es so groß redet, zeigt es damit, wie sich an ihm das Bewußtsein rührt, "mehr zu sein", vielleicht derselbe Gottessohn. Dies Bewußtsein der eigenen Würde, fordert nun, nie den Anspruch auf absolute Freiheit aufzugeben. So formuliert Schelling das Gebot: "werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten"[17].

Wenn wir dies im Kontext unserer biblischen Tradition weiterdenken, so könnte man fragen, ob es nicht eine andere Form jenes Gebotes ist, welches uns heißt "vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist".

Möge es dahingestellt bleiben; aber jedenfalls stellt diese moralische Absolutheitsforderung, welche Freiheitsforderung ist, nicht einen äußeren Zusatz, sondern das formelle Konstitutivum unserer Identität dar, bei der wir noch Gottes eigenen Name verwenden können und sagen: "Ich bin", oder: "hier bin Ich". Und nun, einmal gesagt, zeigt sich dieses "Ich bin" eher als eine moralische Forderung, jenes zu verwirklichen, was in der Tat nur ein Vorhaben ist. Und es wird nur in der Zukunft, durch Anstrengung und Kampf, wahr werden.

4. Idealismus und klassische Tradition

Von der hier eröffneten Perspektive aus, zeigt sich der Idealismus, von der klassischen Tradition der Philosophie so verpönt, dieser Tradition viel näher als es von einer bloß erkenntnistheoretischen Aussicht erscheinen mag.

Diese klassische Tradition (miß-) verstand den Idealismus als absolute Behauptung des Ichs —jedes Ichs—, im Sinne eines selbstgenügsamen Bewußtseins. Anschließend wurde diese

[17] A.a.O., S. 127.

"Philosophie der Immanenz" anthropologisch ausgelegt. Und man wollte endlich an ihr eine Alternative zu jener klassischen Philosophie "der Transzendenz" sehen, welche, umgekehrt, Gott als Schwerpunkt des ontologischen Systems verstand.

Diese Auffassung ergibt sich aber aus diesen dargestellten Thesen des frühen Schellings als undurchhaltbar. Zuerst ist der Idealismus, dort wo er eine Theorie des Absoluten sein will, *nicht* eine deskriptive These anthropolo- /425 gischen Charakters, sondern moralische Theorie, welche die noch zu verwirklichende Freiheit als Gegenstand hat und die —das schon— sich als Forderung auf die Überwindung jeder Grenze versteht. Diese Forderung der idealistischen Subjektivität gründet aber gerade auf ihrer konstitutiven Bezogenheit auf ein Absolutes hin, welches ihr empirisches Wesen übertrifft. Und diese Bezogenheit macht nun ihr Ichheit aus, durch die das Ich jetzt als Gegenwart des Absoluten in der Welt erscheint.

Demensprechend stellt der Idealismus, allem Anthropozentrismus fern, eine Überwindung im Menschen seiner eigenen empirischen Partikularität dar. Freiheit heißt für jedes endliche Ich das moralische Gebot, sich dem Absoluten anzugleichen; einem Absoluten, das wesentlich jenseits aller Endlichkeit steht.

Dementsprechend lautet die Grundthese des beschriebenen existentiellen Idealismus ganz anders als herkömmlich verstanden wird: nicht nämlich, daß das Ich, jedes Ich, absolut ist, sondern daß das Absolute Ich heißt. Denn das unbedingt existierende und jede Vollkommenheit in sich einschließende Wesen, das keine negative äußere Grenze duldet, muß ein Ich sein. Sonst wäre es ein Ding, ein absolutes Objekt; oder höchstens ein Du, bzw. ein Er, als objektivierte und von außen her bestimmten Subjekten. Und Gottes eigener Name, vom Geschöpf gegeben, hieße dann: "Du bist". Aber dieses Sein wäre eben ein gegebenes, einer "zweiten" Person passend. Wäre aber das Absolute ein "Du", dann würde es etwas zweites, und also nicht absolut sein. Daher die These: das unbedingte Sein ist ein "Ich bin"; und das Ich, als subjektive und volle Immanenz seiner Fülle, die Bezeichnung seines absoluten Charakters. "Ich bin" ist der Name Gottes.

Wie man sieht, diese These kann einen vom herkömmlichen sehr verschiedenen Sinn übernehmen, da sie im Grunde eine theologische und nicht zunächst anthropologische Bedeutung hat. Sie will heißen, daß jenes absolute Wesen, das wir an jedem

wahren Wissen und an jeder befreienden Praxis notwendig als ihren unbedingten Grund voraussetzen müssen, reine Immanenz, d.h. ein "absolutes Ich" ist. Anders gesagt: es gibt ein Absolutes (Gott), und dieses Absolute entbehrt jeder Äußerlichkeit, kennt keine andere Grenze als sich selbst und schließt jede Negativität aus. Folglich gibt es nichts, das, *insofern es ist*, für dieses Absolute ein anderes wäre, und viel weniger insofern es *Subjekt* ist.

Aus diesen theologischen Grundsätzen sind nun anthropologische Folgerungen zu ziehen. *Insofern wir nämlich Subjekt, d.h. ein Ich sind*, wird diese Inmanenz des Absoluten gegenseitig; denn Gott ist dann —mit einer Formel des Augustinus ausgedrückt— dem Subjekt innerlicher als es sich selbst in seiner endlichen Geschichtlichkeit ist./426

Dies alles schafft nicht die klassische These der Gottes Transzendenz ab; wenngleich es wahr ist, daß wir Immanenz und Transzendenz vielleicht doch nicht als dialektische Entgegensetzung verstehen sollen. In der Einzelheit seiner endlichen und begrenzten Existenz, und insofern die Ich-Subjektivität Unendlichkeit und Unbedingtheit auch irgendwie einschließt, ist seine Innerlichkeit dem einzelnen Ich transzendent, da es jene reine Innerlichkeit noch zu erreichen hat, die bei ihm nur begrenzt zu finden ist, nämlich als eine moralische Forderung, die es zu sich selbst gebietet, auf daß es selbst wird. Nur Gott ist ein vollendetes Ich, und alles andere Subjekt wir zu solchem, indem es —nach der paulinischen Formel— "in Ihm sich bewegt, existiert und ist", d.h. am göttlichen Ich teilhat.

Das Jenseits, welches die Transzendenz Gottes ausdrückt, kann nicht recht verstanden werden, wenn wir diese Transzendenz physisch auslegen im Sinne einer Veräußerlichung Gottes gegenüber der Welt, als ob Gott jenseits der Sphären zu finden wäre. (Selbst Aristoteles fällt in diese Falle, wenn er physisch die Idee des ersten Motors auslegt.) Umgekehrt, geht es hier um eine innerliche Transzendenz, zu der wir nicht mit Raumschiffen hinausfliegen, sondern durch die Reflexion erlangen; durch eine Reflexion, in der die Welt in ihre wahre Bedeutung eingebracht wird, in einen Grund nämlich, den dieselbe Tradition als Zentrum des "inneren Lebens" verstand.

Der Geist, welche die Welt (in ihrer Wahrheit und nicht in der räumlichen Vielfältigkeit ihrer materiellen Endlichkeit) in sich

einbezieht, stellt also die Verinnerlichung der Natur dar, und also die Innerlichkeit alles jenen, das außer ihm zerstreut und auch außerhalb seiner Identität liegt. Dieser Geist transzendiert sich selbst innerlich, auf den letzten Grund jeder Natur; und die Transzendenz, der Punkt wo der Geist jenseits seiner selbst den absoluten Grund jeder möglichen Identität berührt, macht gerade das Absolute an ihm aus und wird mit Gottes eigenem Name bezeichnet, nämlich als Ich. Subjektivität ist innerliche Transzendenz.

Dennoch wäre all dies nur bei einer Schöpfungstheorie begreifbar, bei der wir nicht vermuten dürfen, daß Gott in seinen Werken auf einer seinem Wesen konträren Form wirken würde; nach dem alten scholastischen Spruch: *omne agens agit sibi simile*. Danach muß aus der Schöpfung ein Bild des Schöpfers entstehen, und dieses Bild kann nur ein wirksamer Versuch sein, dieselbe Absolutheit und Unbedingtheit Gottes zu reproduzieren. Die Schöpfung kann nicht gedacht werden, wenn wir ihren wesentlich paradoxalen Charakter beiseite lassen, welcher sich aus dem herausstellt, daß sie freie Wirkung der göttlichen Überfülle ist. Einerseits scheint diese überfüllende Handlung ein äußeres Feld zu eröffnen, bei dem aber gerade dieselbe Innerlichkeit Gottes sich reprodu- /427 ziert; denn jenes, was ein Ebenbild des Schöpfers ist, kann ja nur als Immanenz verstanden werden. Deshalb endet das Werk der Schöpfung erst damit, daß dieses Werk wieder in die Immanenz des Grundes eingebracht wird. Und dies geschieht, oder mindestens daraufhin keimt, durch das Entstehen einer Subjektivität, die aus ihrer Partikularität dahintreibt, ihre Begrenzung aufzuheben und sich dem absoluten Ich durch Verinnerlichung anzugleichen, einem absoluten Ich nämlich, den sie schon dort widerspiegelt, wo (nur in Gott) sie schon "Ich bin" sagen kann. Andererseits aber, wenn diese Behauptung ("Ich bin") nicht ein frevelhafter Raub des Namens Gottes sein soll, muß sie als moralische Forderung aufgefaßt werden, nämlich das zu werden, was sie bedeutet: die unendliche Aufgabe, die eigene Begrenzung zu überwinden. Diese Aufgabe drückt sich im Gebot aus: "sei Du selbst"; d.h. von Gott hergesehen: "da Du mein Ebenbild auf der Welt bist, verstelle es nicht; werde so wie ich bin: vollkommen, absolut und frei".

Es ist möglich, daß dieses Problem der Beziehungen zwischen Immanenz und Transzendenz durch die Emanationsvorstellung der Schöpfung verworren wird. Diese Vorstellung zwingt uns, die

Schöpfung als eine Setzung zu verstehen, die Gott außerhalb seiner selbst wirkt. Die Schöpfung wäre dann eine Handlung "*ad extra*" im Sinne einer Veräußerlichung. Aber vielleicht im Rückgriff auf Aristoteles, der ja die Zweckursache als die eigentliche Form der göttlichen Handlung *ad extra* versteht, ließe sich ein anderes, "emergentistisches" Modell der Schöpfung aufstellen, bei dem diese schöpferische, nach außen gerichtete Handlung den umgekehrten Sinn einer Einverleibung hätte, welche ja gerade darin bestünde, jene Äußerlichkeit fortsetzend aufzuheben. Es ginge dann darum, die Schöpfung als "Aufgang" (nicht aus Gott, sondern *ex nihilo*) dessen zu verstehen, was erst durch diese allmähliche Integration in die immer immanente Einheit Gottes bei dieser "Ankunft" anfinge zu sein. Der menschliche Geist wäre dann irgendwie die Krönung dieses schöpferischen Prozesses, den wir umgekehrt als ein Prozeß der Verinnerlichung, d.h. der Anziehung der Welt auf ihren Grund verstehen würden; nicht so, daß Gott eine schon erschaffene Welt an sich zöge, sondern so, daß diese Anziehung dieselbe schaffende Handlung darstellte und den Geschöpfen ursprünglicher wäre.

5. Das romantische Bewußtsein

Das vorher Gesagte muß jedoch als ein Interpretationsversuch verstanden werden, der darauf hinzielt, alt entgegengesetzte Positionen zu nähern, der aber —leider, würde ich sagen— kaum verträglich mit den Schelling'schen Texten ist. /428 Denn er vertritt in diesen Jugendschriften, besonders in den *Philosophischen Briefen*, was sich fast als ein tragischer Atheismus bezeichnen läßt.

Das stimmt nicht nur bezüglich dessen, was er als den objektiven Gott bezeichnet, der ja jede Freiheit vernichten würde. Auch nicht über das Subjekt, Gott in ihm und als seinen Grund auf Augustinische Weise suchend, kann man ein Problem lösen, das Schelling unlösbar will. Denn, genauso wie ein göttliches Objekt die Auflösung jeder Freiheit forderte, so würde an uns die Verwirklichung unserer Gottesebenbildlichkeit die Selbstauflösung in einer absoluten Subjektivität darstellen, in der ja alle partikuläre Reflexion verschwinden würde. Gott zu sehen und so Ihm gleich zu werden, heißt sterben. "'Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernich-

tung seiner selbst', — ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie?"[18].

Im soeben entworfenen Schema einer Schöpfung durch Attraktion, was Schelling gerade fürchten würde, ist die Auflösung der einzelnen Differenz in die Einheit des Absoluten. D.h., jetzt ist es Schelling, wer einen unlösbaren Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz sieht, insofern nur diese Differenz dem Absoluten gegenüber die Immanenz der eigenen partikulären Subjektivität als etwas verschiedenes garantieren kann. Dies schließt eine höchst überraschende Folgerung ein, nämlich daß nur die Begrenzung und Relativierung des in der endlichen Subjektivität tätigen Absoluten, jene Differenz und also die von *jedem* Individuum verlangte Autonomie garantiert. Deshalb ist das Bewußtsein der eigenen, vom Absoluten differenten Absolutheit, nur in der negativen Distanz Ihm gegenüber möglich; oder, wenn wir wollen, im Aufstand gegen Gott. Daher die Auffallende Konklusion Schellings: "Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtsein mehr denkbar. Eine Tätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtsein. Nur beschränkte Wirklichkeit ist Wirklichkeit für uns (...). Der höchste Moment des Seins ist für uns Übergang zum Nichtsein, Moment der Vernichtung"[19].

Die Absolutheit des partikulären Bewußtseins gründet also auf einen, wie schon gesehen, unverzichtbaren Anspruch (nämlich absolut frei zu werden), der zugleich uneinholbar sein muß, falls dieses partikuläre Bewußtsein eine individuelle Verschiedenheit beibehalten will, die nur in der Distanz Gott gegenüber einen Sinn hat. Das ist das Aufregende: etwas anstreben zu müssen, das unmöglich sein soll, damit dieser Trieb sich nicht selbstmörderisch vollzieht. So kristallisiert das Bewußtsein der eigenen Subjektivität um einen absolu- /429 ten Freiheitsanspruch, welcher Kampf ist, sie zu erlangen, aber so daß diesem Bewußtsein mehr um den Trieb auf dieses Ziel hin geht, als um dessen Erlangung, die fatal sein würde. Denn ein Selbstbewußtsein, das ja wesentlich in Trieb und Kampf besteht, würde sich bei totalem Erfolg in

[18] *Philosophische Briefe*, I, 3, S. 85.
[19] A.a.O., S. 94.

der absoluten Willenslosigkeit auflösen. "Vielliecht —schreibt Schelling— erinnerte ich Sie an Lessings Bekenntnis, daß er mit der Idee eines unendlichen Wesens eine Vorstellung von unendlicher Langeweile verbinde, bei der ihm angst und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemischen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht selig werden!"[20].

Schelling, und mit ihm die ganze romantische Tradition, fühlt sich so sehr von Absolutem angezogen, wie sie auch vor Ihm Angst hat. Sie haben dieses Absolute als Freiheit verstanden, und fürchten jetzt die Identifizierung damit als Vernichtung der Differenz. Dann bleibt nur übrig, daß die Sehnsucht, dieses Absolute in uns zu verwirklichen, das Verlangen einer absoluten Freiheit, unmöglich sei und daß die unendliche Aufgabe, uns daran zu nähern, eben unendlich werde, bzw. eine Aufgabe, deren Vollendung ins Unendliche aufgeschoben, d.h. unmöglich ist.

Hier ist es, wo beim gerechtfertigten Versuch, die differentielle Einzelheit zu retten, dies romantische Bewußtsein mit der Augustinischen Subjektsphilosophie unvereinbar wird. Denn das Absolute hört auf, Gott zu heißen, und wird zum des Menschen eigenen Trieb, Gott zu werden; Trieb, der so unmöglich wie gerechtfertigt sein muß. Man muß dazu sagen, daß die romantische Philosophie in ihrer späteren Entwicklung ihn nicht einschlug; aber hier öffnet sich der Weg zum Übermenschen: das Absolute ist die Leidenschaft zur Freiheit, zur höchsten Schöpfungskraft, die aber nur durch den frei gewollten Tod Gottes triebsam wird, d.h. durch den Aufstand gegen jedes Absolute, das in seiner Transzendenz, jenseits dieses Triebes, es in uns zu verwirklichen, von uns den Verzicht auf die eigene Ambition der Unendlichkeit fordern würde.

Unverwirklichbare Sehnsucht nach absoluter Freiheit; Kampf, der siegreich sein muß, aber bloß in einem immer unvollendeten, die Verzweiflung am endgültigen Sieg einschließenden Erfolg; selbstgenügsamer Aufstand: diese sind Schlüsselpunkte zum romantischen Bewußtsein, in dem das Ich sich als Absolutes, zugleich aber vom endgültigen Absoluten verstoßen fühlt. In dieser sozusagen pelagianischen Romantik, die zuerst Novalis und dann fast alle Frühromantiker verlassen werden und welche sich erst

---

[20] A.a.O., S. 96.

bei Nietzsche vollenden wird, gibt es viel von jener verzweifelten Freiheit, die das Wesen der Tragödie ausmacht[21]./430

Warum konnte Schelling nicht in diesen frühen Werken (und mit ihm die späte Moderne auch nicht) verstehen, daß das Absolute, fern davon die Auflösung der Differenzen zu bedeuten, ihre unendliche Behauptung erst garantiert? Hierin liegt die Ursache ihrer Zurückhaltung gegenüber der Idee Gottes und diese Neigung zum Atheismus, in dem sie fast die Bedingung für eine Freiheit sehen, welche dann notwendig tragisch wird. Es ist die Tragödie eines Bewußtseins, das nur rebellisch sein kann und dessen Schicksal die unendliche, friedlose Revolution wird.

Es ist nicht leicht, den Ausweg aus dieser diabolischen Alternative zu finden. Dieser Weg geht durch das Verständnis dessen, daß die Differenz nicht Negativität ist, und also auch nicht Unvollkommenheit; und die Philosophie war dafür nicht reif. Nur die Dichtung, immer voreilend, bei Novalis z.B., hat dies manchmal geahnt. Vielleicht ist nun die Zeit gekommen, dieses noch ungelöste Problem der Philosophie anzugehen, und auf einer neuen Basis die immer aufregende Frage nach der Freiheit aufzuwerfen.

---

[21] Vgl. *Philosophische Briefe*, S. 106 f.: "Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein sterblicher — vom Verhängnis zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängnis kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war! Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Übermacht —(ein Fatum)— ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, doch bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, Ehre, die der Freiheit gebührte (...). Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen. Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst Regel. Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben als die Griechen".

EL VELO DE ISIS

ELEMENTOS PARA UNA MARIOLOGÍA ROMÁNTICA

Publicado originalmente en:

Thémata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, Nº 9, 1992 (Ejemplar dedicado a: Estudios en honor del Profesor Jesús Arellano en su LXX aniversario), págs. 197-214

ABSTRACT:

El romanticismo representa un replanteamiento del problema moderno de la subjetividad, en el que, sin renunciar a su pretensión de absolutez, la identidad subjetiva constituye un ideal proyectivo que incorpora en el proceso de su realización la diferencia y la fragmentariedad, e incluso el fracaso y la frustración de ese proyecto. Esto permite al romanticismo recuperar la idea platónica del eros y descubrir la relevancia de la fractura de los sexos como medio de ese proyecto de autodeterminación. De ahí el protagonismo de la mujer como encarnación del ideal, no sólo en el ámbito antropológico, sino también en el teológico, en el que se trata de entender como Dios puede ser «nacido de mujer», y como la Virgen —trasunto de la Isis egipcia que escondía como misterio la esencia a la vez de naturaleza y la mismidad subjetiva— puede ser «Madre de Dios»

Romanticism reformulates the modern idea of subjectivity, without renouncing its pretension to become absolute, but as a projective ideal which includes difference and the fragmentary character of itself in the process of its realization. This allows to recover de Platonic sense of love and to discover the breaking of sexual genders as a middle of that project of self-determination. Whence the importance of woman as incarnation of ideality, not only in the anthropological sphere, but in the theological one as well, where Novalis tries to understand how God can be 'born of a woman', and how the Virgin —as a Christian transcript of the Egyptian Isis who concealed as a mystery the essence of nature and subjective selfness— can be 'the Mother of God'.

«Alaba a la Reina del Mundo, a la que anuncia los mundos santos, a la que cuida el Amor Hermoso. Ella te envía a mí, dulce amada, sol amable de la noche»[1].

1. El problema idealista

Al final de la Ilustración, en la cima de la Modernidad, mientras la libertad sonaba a pólvora revolucionaria a finales del siglo XVIII, la filosofía se convierte en Idealismo. Se trata del sueño de esa libertad, más allá de sus afanes políticos, por hacerse especulación metafísica. Para el idealismo, el principio de todo lo real es la libertad, la autodeterminación del sujeto, de ese sujeto que somos cada uno y denominamos «Yo». En todas sus formas, en aquello que le ocurre, en todo aquello de lo que tiene experiencia y que él puede narrar como lo que le pasa, el sujeto ha de ser capaz de determinarse a sí mismo; hasta que todo eso, que se extiende a los últimos confines del universo, sea reflejo de lo que él mismo, por sí mismo, como causa de sí, y no por otra cosa, es.

Esta es la clave de la filosofía de Fichte. No se trata de que el mundo exterior, el No-yo, lo que tenemos enfrente como parte substancial de nuestra determinación, sea expresión de nuestra fuerza creativa (¡ya nos gustaría!); es que debe serlo, si no queremos rendir nuestra libertad a la fuerza de las cosas y entregarnos al devenir del mundo como al destino que determina lo que nosotros somos, como a la substancia absoluta que desde /198
fuera de nosotros mismos prescribe la forma de nuestra existencia. El idealismo no es la expresión de un hecho ontológico, sino de un deber moral, por el que el hombre está obligado reflejar en el mundo en el que tiene su determinación, el principio de una libertad absoluta que está en el origen de su ser. En ese deber —ésta es, a mi entender, la lectura correcta del idealismo— se muestra que el hombre es congénere de Dios; que se encuentra en medio del mundo como imagen y semejanza suya, y por tanto con la obligación de transformar el mundo, hasta que ese mundo sea reflejo de su fuerza creadora y así signo de su libertad originaria. Lo contrario es conformismo, primacía de las cosas en la

---

[1] Novalis, *Himnos a la Noche, 5*, pág. 42. Para las obras de Novalis se refiere esta paginación a *Novalis Werke*, Studienausgabe, 3ª edición, herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz, München: C.H. Beck.

historia, determinismo de lo circunstancial; y en definitiva, encogerse de hombros ante la injusta marcha de un mundo que arrolla en su curso irracional la libertad y el derecho de la vida a crecer desde sí misma, a desarrollarse, y a mostrar en ese desarrollo la imagen de Dios que en ella se refleja.

Mientras haya niños que no tengan pan, padres a los que la naturaleza niegue el sustento de los suyos, hombres que esclavicen a otros hombres, miseria y desgracia en el mundo, la libertad tiene aún por delante una tarea por cumplir: la tarea de transformar el mundo en la imagen ideal que está en la voluntad divina de su origen.

2. Aproximación mitológica

Se preguntará el lector qué tiene esto que ver con la Virgen María. El caso es que Novalis piensa que, en efecto, tiene mucho que ver. Uno de sus escritos, que no llegó a cuajar como novela terminada, sino que, debido a su temprana muerte, se quedó en fragmento, se titula *Los discípulos de Saïs*. Se trata en su brevedad de un cuento inconcluso en el que se reproduce una vieja leyenda del culto de la diosa Isis en Saïs. Egipto estaba de moda en aquellos años finales de la Ilustración; y ya Schiller había dedicado un poema a *La imagen velada de Saïs*[2]. En la formulación de Schiller se trata de un joven discípulo del templo de Isis cuyo afán era conocer la verdad, contemplarla, y gozar en esa contemplación de la posesión de todas las cosas. La verdad, le dice su maestro, está en el rostro de la diosa, cuya imagen se encuentra cubierta por un velo que ningún mortal con culpa puede levantar sin morir. La historia termina mal: el joven no pudo refrenar su pasión, y lo encontraron muerto una mañana ante la imagen velada. /199

Lo que el discípulo de Saïs vio, eso que él ya no pudo contar, se convierte para la filosofía alemana de finales del siglo XVIII en un misterio fascinante que abre el camino de la especulación poética. Téngase en cuenta que el mito de Saïs encierra el misterio mismo de la naturaleza. La diosa guarda en sí la clave de todas las cosas; y eso significa, a finales de la Ilustración, el misterio de

[2] Friedrich Schiller, *Gedichte*, Stuttgart: Reclam, 1983, pág. 158.

la naturaleza entendido como verdad. En su formulación novalisiana, el velo de la diosa es el símbolo poético de la naturaleza misma, como un lenguaje cifrado cuyos trazos, que son sus pliegos, somos incapaces de leer. Levantar el velo quiere decir interpretar ese lenguaje.

Desvelar es leer. Egipto era para la época el misterio de los jeroglíficos, y la pasión por su lectura corría paralela al afán de la razón por entender la pluralidad de la experiencia como ciencia; como una ciencia de la naturaleza en la que la subjetividad pudiese reencontrarse a sí misma en la pluralidad de los fenómenos.

> «Los hombres —afirma Novalis— discurren por numerosos caminos. Quien los siga y los compare verá surgir figuras maravillosas; figuras que parecen formar parte de esa gran escritura cifrada que por todas partes se ve: en las alas, en la cáscara del huevo, en las nubes, en la nieve, en la formas cristalinas y pétreas, en las aguas heladas, en el interior y en la corteza de las montañas, de las plantas, de los animales, de los hombres, en las luces de cielo (...), en los haces en torno al imán. En ellas se adivina la clave de esa escritura fantástica, su gramática»[3].

La clave para la interpretación de la tragedia de Saïs nos la da Kant y la filosofía crítica, cuyo impacto cultural en la juventud universitaria a la que pertenecía Novalis, es difícil de exagerar. Lo que hay detrás de esa pluralidad de fenómenos, lo que da unidad sintética a nuestra experiencia de la naturaleza, no es lo diferente; ni el mundo, ni el alma, ni Dios. Esa unidad sintética en la que se encierra al final el significado de todas las cosas, es, dice Kant, la «apercepción trascendental». Se trata de un término técnico de la filosofía crítica para designar la autoconciencia, el Yo. El camino del idealismo está abierto. Y por él, con Fichte a la cabeza, se lanzarán los jóvenes románticos. Lo que vio el joven discípulo fue... a si mismo.

La subjetividad es la diosa que guarda en sí la clave interpretativa del mundo. Con esa clave seremos capaces de entender el lenguaje de su velo, y leyendo lo que significa podremos ver lo que oculta. Ahí está la verdad de todas las cosas, el significado de la naturaleza. Y eso somos /200 nosotros. La naturaleza es el reflejo adecuado de una subjetividad absoluta. Entendiendo esto, entendemos la naturaleza y en ella a nosotros mismos. Todos los

[3] *Die Lehrlinge zu Saïs*, pág. 96.

misterios se desvelan, y la razón encuentra la paz. El idealismo se muestra así culturalmente como la apoteosis final de la razón ilustrada, como la consumación de un afán irrenunciable de auto conocimiento. Y con ese triunfo se realiza al final la idea de libertad. El hombre como sujeto se hace transparente a sí mismo, allí donde se reconoce como principio activo de todas las cosas, y a éstas como reflejo de su actividad creadora.

3. La amenaza nihilista del idealismo

Lástima que quien todo esto descubre tenga que morir. En La imagen velada de Saïs, Schiller, siendo un idealista convencido, describe a la vez, en una genial premonición poética, el fracaso postmoderno del idealismo, que tan evidente se ha hecho hoy para nosotros. Como hombres de final del milenio, somos, si se quiere, los compañeros que contemplan por la mañana al muchacho muerto. En el rostro de la diosa, en el que se reconoció a sí mismo, el discípulo de Saïs vio también la Nada. El idealismo, históricamente considerado, ha terminado en nihilismo.

En definitiva, el idealismo consiste en la exaltación del sujeto a la infinitud, o si se quiere, en proclamar como infinito ese sujeto que somos cada uno. El resultado de ello no puede ser sino la absolutización de nuestra propia precariedad. De este modo, el sujeto, no pudiendo buscar fuera de sí ningún otro fundamento, se hace infinito sólo negativamente, al no reconocer causa alguna fuera de sí; pero sin que, por otra parte, pueda tampoco reconocer en sí la plenitud que busca. Por eso la subjetividad es infinita propiamente sólo en la inmensidad prometeica de su tarea, en lo que desde sí aún le queda por hacer, como meta infinitamente lejana que le impide descansar y recrearse en sus productos. El idealismo se convierte así en eterna insatisfacción utópica, desde la que todo es provisional y simple medio para alcanzar lo que está definitivamente lejos.

Respecto de esa meta lejana, todo vale nada, o adquiere su sentido sólo en el sacrificio en aras de esa meta utópica. De ahí que el idealismo tenga como peligro inmediato el terrorismo. Ya fue así en la Revolución Francesa. Y ese terror revolucionario se ha visto repetido a lo largo de la historia idealista de los siglos XIX y XX, tanto en las revoluciones socialistas como en los mesianismos fascistas. Y no sólo eso: el prosaico día a día que abre la revo-

lución industrial y el desarrollo de la técnica, como camino hacia la realización de un progreso infinito, también se ha mostrado como maquina aniquiladora de todo lo que frente al futuro tiene valor sólo en la /201 medida en que sirve a la infinita y progresiva potenciación de la eficiencia tecnológica. A ella se ha sacrificado todo lo que podía servirla: la salud del obrero, la paz del capitalista, la felicidad de sus hijos, el verdor de los campos y la riqueza histórica de las ciudades.

Esta es la historia del nihilismo europeo, como progresivo avance de la voluntad subjetiva, tal y como lo describen Heidegger y la Escuela de Frankfurt. El gran sacrificado en este proceso es la naturaleza. Ella es el límite de la subjetividad, lo que tiene que ser transformado de obstáculo en medio, en la medida en que la subjetividad emergente consigue imponerle sus propios fines, esto es, en la medida en que deja de ser para sí, de seguir su propio desarrollo, y pasa a ser medio del desarrollo infinito de la subjetividad.

Esta naturaleza, la paz en la que todas las cosas son para sí, sucumbe ahora en una universal mediatización que transforma todas esas cosas en instrumentos, en algo que tiene sentido sólo en su servicio para otro fin distinto que el suyo. En sí mismo, nada vale nada. La naturaleza es la nulidad de sí. Incluido ahora el hombre en lo que no es estrictamente subjetividad pura; una subjetividad que se hace entonces abstracta, que se descorporaliza, que no es al final sino el infinito y siempre insatisfecho afán por la ilimitada potenciación de su poder. Y ese poder ya no puede ser otra cosa —con expresión hegeliana— que la monstruosa fuerza de lo negativo: es el poder de destruir.

4. El idealismo erótico del romanticismo

El pensamiento romántico intuye en la recuperación del mito de Saïs este trágico final del idealismo, allí donde esta doctrina absolutiza su reflexión sobre una subjetividad tan insuficiente como la propia. Esa subjetividad no puede ser sino una diosa terrible y nihilista; y descubrirla como la clave de todos los misterios de la vida no es sino descubrir el sinsentido de una tarea sin fin (ése es el significado de su infinitud).

La subjetividad de la que tenemos experiencia en nosotros mismos, en su carácter empírico y finito, en su inmediatez, no puede ser fundamento de nada. Arellano, en cuyo homenaje presento este trabajo, ha integrado en su pensamiento esta comprensión romántica de la subjetividad como aquello que no es inmanencia cerrada. Ser sujeto es para él «ser sí mismo y trascender». La experiencia de nosotros mismos en ese momento original de nuestra intimidad que podemos situar en torno a la adolescencia es, en efecto, la experiencia del deseo insatisfecho. Esta subjetividad inicial tiene que salir de sí; y su intimidad es, más bien, el anhelo de un infinito /202 ausente, que se sitúa, como un suspiro, más allá del horizonte de lo cotidiano. Esa subjetividad tiene que ir en busca de lo extraño, buscando en ello la clave de sus misterios. En Los discípulos de Saïs, el protagonista, Jacinto, abandona casa y padres, aún a su misma novia; todo lo que tiene y quiere, para ir a buscar en Saïs, en el templo de la diosa virgen, la enseñanza misteriosa que calme sus anhelos. Les dice a los suyos:

> «Se acabó la paz, y con ella se van el corazón y el amor: tengo que ir a buscarlos. Me gustaría deciros adónde, pero yo mismo no lo sé: hacia donde vive la Madre de las cosas, la Virgen velada. Por ella late mi corazón»[4].

Y así llega a Saïs a descubrir el velo de la diosa. ¡Qué tragedia si, habiéndolo dejado todo, no encontrase detrás del velo otra cosa que aquello por lo que tuvo que salir de casa, es decir, la insuficiencia de su propia subjetividad!

El romanticismo matiza su compromiso especulativo con el idealismo, sin negar que la subjetividad haya de ser el principio absoluto de todas las cosas, en el sentido de considerar que la subjetividad absoluta a la que se llega no puede ser la subjetividad relativa de la que se parte. Esa subjetividad no es sin más un Yo, si acaso es otro Yo, depurado de su propia insuficiencia. Y eso es un Tú. Por eso, Jacinto descubre bajo el velo de la diosa el rostro de su amada. Así lo describe su pluma:

> «Las flores y las fuentes sonreían (...), le ofrecían fresca bebida y seguían adelante. Jacinto (..) preguntaba y preguntaba, y finalmente llegó a la vivienda largamente buscada, que estaba escondida entre palmeras y otras plantas deliciosas. Su corazón latía con anhelo

---

[4] *Die Lehrlinge zu Saïs*, pág. 111.

infinito, y le invadió la más dulce conmoción en este albergue de las estaciones eternas. Se durmió entre perfumes celestiales, porque sólo el sueño podía conducirle en el Santo de los Santos. De forma maravillosa le condujo ese sueño por estancias inmensas (...). Todo le parecía tan conocido, y sin embargo con una magnificencia nunca vista. Entonces desapareció, como devorada por el aire, la última apariencia terrenal; y se vio ante la Virgen celestial; levantó el velo, ligero y esplendoroso, y su amada (*Rosenblütchen*) cayó en sus brazos. La música (...) acogió los misterios del amante encuentro, el desborde del anhelo, y expulsó a todo lo extraño de ese encantador lugar»[5].

En la ontología romántica el amor es lo que abre las puertas de esa absoluta subjetividad idealista en la que está la clave del mensaje cifrado que es el mundo. Así se expresa Novalis:

«Lo que se ama lo encuentra uno en todas partes, y en todo encuentra semejanzas con ello. Cuanto mayor /203 sea el amor, más amplio y variado será ese mundo semejante. Mi amada es la ’abreviatura’ del universo, y el universo la ’elongatura’ de mi amada»[6].

Y de este modo se expresa también Friedrich Schlegel:

«Si se trata de devoción y adoración de lo divino; si lo humano es por todas partes lo supremo; si el varón es por naturaleza el hombre superior; entonces adorar a la amada sería el camino más correcto e inmediato, modernizando así la religión, divinizadora de hombres, de los griegos humanos (...). Yo al menos no podría amar sin correr el peligro, como en la Caballería, de adorar algo; y no sé si podría amar al universo con todo el corazón, si no hubiese amado nunca a una mujer (...): ¿es que amas de verdad si no encuentras el mundo en la amada?»[7].

Aquí, en el texto de Schlegel, que explicita el sentido del de Novalis, aparece la idea de una subjetividad absoluta, divina y adorable, por tanto, que encierra en sí, en una reflexión simple, la total diversidad de las cosas, es decir, el mundo de la naturaleza. Esa subjetividad que es todas las cosas, la divinidad subjetiva del mundo, que el idealismo intenta en vano hacernos compren-

---

[5] Ibid., pág. 112.

[6] *Glauben und Liebe*, pág. 354.

[7] Friedrich Schlegel, *Über die Philosophie*, II, 175. Tomo y página se refieren a Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente*, herausgegeben von Ernst Behler und Hans Eichner, Studienausgabe, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988.

sible cuando pretende que sea la nuestra, se nos hace plausible, objeto incluso de experiencia, allí donde estamos enamorados. El amor es la puerta del Absoluto, de un absoluto que es subjetividad, un «Yo soy», y que en nuestra experiencia aparece, más allá de la insuficiencia propia, como un «Tú eres», a saber, todas las cosas. La mujer se hace para la conciencia romántica paradigma de subjetividad absoluta, de la que todas las cosas son mero reflejo. El lenguaje del mundo comienza a hacerse inteligible en «ella»; por «ella» las cosas cobran un sentido: son el velo que la oculta, pero sólo tanto como, a la vez, muestra seductores sus encantos.

Se dirá que esto supone la renuncia a la interpretación idealista, más coherente, según la cual, un fundamento que es sujeto, si es algo primero, ha de ser un «Yo». Pues este pronombre es el que propiamente designa la subjetividad primera, que tiene en sí su propio fundamento. Sin embargo, esta objeción va demasiado deprisa. El Tú amado no es una renuncia. En la correspondencia, el amor se hace recuperación plena de la propia subjetividad. Y así dice Schlegel:

> «En ti se ha hecho grande la audaz y antigua idea de mi más amado e íntimo propósito; y en ese espejo no me /204 da miedo amarme y admirarme a mí mismo. Sólo aquí me veo completo y armónico, o más bien veo a toda la humanidad plena, en ti y en mi»[8],

En el amor se muestra la esencia de la subjetividad, como aquello que más allá de sí, en la trascendencia que abarca lo diferente, mantiene la unidad de una reflexión que no se dispersa en esa diferencia.

> «No el odio, como dicen los sabios, sino el amor separa las esencias y forma el mundo; y sólo en su luz se las puede encontrar y contemplar. Cada Yo puede sentir completa su unidad sólo en la respuesta de su Tú. Entonces es cuando el entendimiento quiere desarrollar el germen interior de su similitud con Dios, se afana por acercarse a la meta y se dedica con seriedad a formar el alma, como forma un artista su única obra amada»[9].

Sólo en el amor deja de ser la subjetividad en su reflexión un soliloquio y se hace diálogo, apertura, razón que se despliega más allá de sus límites y de su insuficiencia. Sólo el amor abre el alma,

---

[8] Friedrich Schlegel: *Lucinde*, Stuttgart: Reclam, 1988, pág. 11.
[9] Ibid., pág. 81.

la esponja y la hace acogedora de lo diferente, de forma que en esa apertura supera ese vacío que había en su origen. Primero se descubre en la amada lo absoluto, aquello que encierra en sí todas las cosas; sin que estén por ello clausuradas, ya que el amor es experiencia de lo trascendente, de lo que está más allá. Y después, esa subjetividad, en la que ya está todo, se hace mía en la correspondencia. Es mi subjetividad, la de un Yo que el amor de esta forma y legítimamente ha hecho absoluto. Dice en este sentido Schlegel:

> «Hoy encontré en un libro francés la expresión sobre dos amantes: ’eran el universo el uno para el otro’ (...). Para una pasión francesa eso es Verdad a la letra. Encuentran el universo el uno en el otro, porque han perdido el sentido para todo lo demás. No así nosotros. Todo lo que antes amábamos, lo amamos ahora más ardientemente. El sentido de lo mundano nos ha abierto precisamente ahora. Tú has conocido por mí la infinitud del espíritu humano, y yo he comprendido por ti el matrimonio y la vida, y la gloria de todas las cosas. Todo está animado para mí, me habla y es santo. Cuando se ama como nos amamos nosotros la naturaleza vuelve en el hombre a su original divinidad. El placer vuelve a ser en el solitario abrazo de los amantes lo que es en la gran totalidad: el más santo milagro de la naturaleza; y lo que es para otros algo de lo que deben avergonzarse, vuelve a ser para nosotros lo que en sí mismo es: el fuego puro de la más noble vitalidad»[10]. /205

5. La experiencia romántica del amor y la muerte

El joven que sale que su casa en busca de la clave que explica todas las cosas, llega al templo de Saïs. La diosa cubierta por el velo es la Razón, el sentido del mundo. Y al levantarlo Jacinto se encuentra a su amada, que no es en cuanto tal sino absoluta afirmación de él mismo; en esa mediación se rencuentra por tanto consigo. Para la subjetividad amada y correspondida se ha resuelto el problema del mundo; y ese mundo, pleno de sentido como expresión que se ha hecho de la amada, es, como se suele decir, «suyo». La tesis especulativa del más absoluto idealismo —«el mundo es mío»— deja de ser un abstrusismo filosófico, y

---

[10] Ibid., pág. 89.

se pone al alcance de la más elemental experiencia de adolescente.

Esa experiencia la hizo Novalis con Sophie von Kühn. Es la clave de su especulación filosófica idealista. Y sin embargo, al poco tuvo que hacer también la experiencia del poder de la muerte sobre lo que consideró absoluto. La muerte de Sophie fue para él el golpe que pudo hundir su especulación en la sima del más profundo nihilismo. Y sin embargo, fue, por el contrario, lo que le abrió de modo definitivo el mundo de la poesía, como experiencia de un absoluto idealismo que se muestra, por fin, a través de la muerte, como victoria sobre su último límite.

Para ver lo que esto significa, es preciso considerar la radical contradicción que se da entre el amor y la muerte. El amor es afirmación absoluta del sujeto amado, es decir, como se expresa Schlegel, auténtica divinización de la amada. Pero entonces la muerte, como interpretó el Duque de Gandía al convertirse en S. Francisco de Borja (¡no más servir a señor que se me pueda morir!), hace de la pasión erótica un craso error. A no ser que sea la muerte, o mejor, la vida que aún tiene que pasar por ella, el verdadero error, una sombra de sí misma en el sentido platónico. Entonces el amor se convierte más bien en intuición que, más allá de su caducidad, alcanza el carácter absoluto y transmortal de todo lo que es verdaderamente amable. Y así, al revés, la experiencia de la muerte de la amada abre el mundo de lo absoluto.

Tendríamos que decir sin ambages que éste es el mundo de la religión; de una religión que está, en efecto, esencialmente ligada a la afirmación de una vida transmortal en todo aquello que en verdad es sujeto, y muy especialmente en lo que es reconocido por el amor como tal sujeto. Religión —dice Novalis— es mediación con lo divino. La muerte de aquéllos que amamos no falsea la experiencia del amor, pero sí relativiza la prematura adoración de lo que aún debe morir; porque sólo más allá de la /206 muerte está el reino de esa subjetividad absoluta que el amor quiere afirmar.

6. La mediación religiosa de la mujer

¿Nos lleva esto va concluir que sólo Dios es amable, y la única verdadera subjetividad; y por tanto que sólo en Dios se realiza el idealismo perfecto? Es importante no sacar conclusiones apresu-

radas en una teoría de la religión que en Novalis está sumamente matizada. En concreto, la exclusión de toda absolutez, de toda verdadera subjetividad, por tanto de todo carácter amable, al más allá de una absoluta trascendencia divina, hace de esa divinidad lo inaccesible, y de toda subjetividad particular (de eso que yo denomino «Yo» y «Tú» y «Ella») un engaño. Todo amor es en este orden un error. Pero entonces es también un error la oración, el trato con Dios y su supuesta presencia en el mundo. Por tanto, «nada es más imprescindible para la religión que un elemento de mediación que nos una con la divinidad. El hombre en cuanto tal no puede estar en relación con ella de un modo inmediato»[11]. El problema surge cuando se confunde el mediador con la divinidad, y esto es idolatría; o cuando se prescinde de todo mediador en un supuesto acceso directo a la divinidad; y eso, dice Novalis, es lisa y llanamente «irreligión». Ahora, entre la verdadera religión, podemos distinguir el «panteísmo», que es para Novalis la tesis según la cual todo puede ser mediación adecuada de la divinidad; y el «enteísmo», que reduce las posibles mediaciones a un único mediador, p.ej., Jesucristo para el cristianismo, como Dios hecho hombre.

Ambos planteamientos parecen antagónicos.

> «Sin embargo —afirma Novalis—, tan incompatibles como parecen, se puede unificar ambas posturas, si hacemos del Mediador enteísta, mediador del mundo medial del panteísta, centrando éste en Aquél, de modo que ambos se requieran mutuamente, si bien de forma distinta. La oración o el pensamiento religioso consiste entonces en una triple e indivisible abstracción o posición (*Setzung*) ascendente: cualquier objeto puede ser un templo (...) para el hombre religioso. El espíritu de ese templo es el omnipresente Sumo Sacerdote, sólo el cual está en relación inmediata con el Padre de todo»[12]

Desde este planteamiento y en el recurso a la religión y a la mediación universal de una instancia divina en el mundo a que nos obliga la /207 experiencia de la muerte, podemos entender ahora el carácter mediador de toda subjetividad. Dios es subjetividad, Yahvé, «Yo soy». Por tanto, es natural que el camino de acceso a la subjetividad sea la subjetividad. Y en los sujetos del mundo es donde hemos de encontrar la vía de acceso a la

---

[11] *Vermischte Bemerkungen ("Blütenstaub")*, pág. 338.
[12] Ibid., pág. 339 s.

subjetividad divina. Por supuesto, el elemento mediador clave es la persona de Jesucristo, ya que Él es como persona, como sujeto, Dios y hombre, y por tanto la mediación misma hecha sujeto («Yo soy el camino»).

> «Si lo tengo a Él —escribe Novalis en verso—, tengo también el mundo (...). Sólo donde lo tengo está mi patria; y todo don me viene como una herencia a la mano: hermanos perdidos hace tiempo los encuentro de nuevo entre sus discípulos»[13].

Pero la persona de Jesucristo no excluye otras mediaciones, sino que, por el contrario, se convierte en garantía de que cualquier sujeto, puede mediar con la divinidad, de modo que el amor, que es su afirmación, se transforma en verdadera religión. Muy concretamente, la amada muerta participa, más allá de esta vida, en la comunidad espiritual del «Sumo Sacerdote», y se convierte, a su vez, en la vía natural de acceso a Él. «Cristo y Sophie», escribe Novalis en su diario: éste va a ser el lema de su actividad literaria y especulativa.

Pero, ¿por qué la mujer?; ¿qué preeminencia tiene la amada sobre cualquier otra subjetividad? Para entender esto hemos de considerar que el idealismo, y en consecuencia el romanticismo, representan, en contra de lo que podría suponerse, una filosofía de la virilidad. El sujeto ha de hacerse absoluto en su acción sobre el mundo, como proyecto de autodeterminación. Subjetividad es trabajo, esfuerzo denodado por transformar los límites y obstáculos de la acción en medios para realizar la libertad. Pero falta en esta comprensión de ascendencia fichteana, el matiz femenino en la comprensión de lo absoluto. Esta es la aportación de Joseph Schelling, que va a influir también decisivamente en el desarrollo del romanticismo. Si el Absoluto como sujeto ha de ser todas las cosas, y si su acción sobre el mundo no consiste en imponerle una forma extraña, sino la forma de la libertad; si lo que el sujeto debe hacer es liberar a todas las cosas, y no esclavizarlas en su servicio, es necesario que todas las cosas, lo que denominamos «naturaleza», guarden en sí como tal naturaleza el germen de su desarrollo hacia ese Absoluto subjetivo. El espíritu no es entonces algo que se imponga a las cosas, sino lo que en ellas está latente, como lo que tiene que surgir de su fecundidad. Es el mito de la bella durmiente: la naturaleza es el espíritu dormido,

---

[13] *Geistliche Lieder*, v, pág. 62.

que está esperando al valiente príncipe que, sin /208 forzarla, despierte su vitalidad. El Absoluto no es entonces un invento *ex novo* de la subjetividad, sino resultado del cuidado de la naturaleza, por la que ésta se hace fecunda y genera desde sí, como fruto, la subjetividad absoluta, la libertad, que guarda en su seno. De este modo, el espíritu, que es trabajo, el principio viril, ha de producir la libertad, el Absoluto, pero no en sí mismo, sino generándolo en aquello que tiene en sí el principio de la fecundidad; y eso es la naturaleza, el principio femenino.

Así se hace evidente la relevancia de la mujer en la comprensión romántica. Es el principio de la pasión, del afán varonil de hacerla fecunda; el medio, pues, por el que el varón alcanza su fin, que es la autodeterminación de sí mismo como algo absoluto, más allá de su insuficiencia original. De ahí que el varón encuentre su mismidad en la mujer, liberando su fuerza creadora (*su* de ambos), en una reproducción que es en la prole evolución hacia lo mejor. La mujer es para el varón (y viceversa), como la naturaleza para el espíritu, el medio de su absolutización, la senda de su proyecto infinito, esto es, el camino hacia Dios. Y entonces está claro, por fin, cómo el amor se tiene que convertir en el elemento de ese proyecto infinito que es el idealismo. La mujer es la clave de la idealidad y el despertador en nosotros de lo eterno.

> «Desde esta comprensión —concluimos con Novalis—, el primer beso es el principio de la filosofía: el origen de un nuevo mundo, el principio de la cronología absoluta, la ejecución de una infinitamente creciente alianza consigo mismo. ¿Y a quién no le gustaría una filosofía cuyo germen es el primer beso?»[14].

7. Hacia una Mariología romántica.

Este amplio rodeo por una ontología romántica de la sexualidad tiene ahora decisiva importancia para la filosofía de la religión. Jesucristo es Dios en el mundo, es la esencia de la mediación entre el Absoluto y toda subjetividad. Y sin embargo, esta mediación queda incompleta si la entendemos como puramente descendente, como una acción de lo divino en el mundo que impusiese una sobrenaturaleza extraña a las cosas. Si así fuese, el "panenteísmo" que propone Novalis, por el que todas las cosas son,

---

[14] *Fragmente und Studien 1797-1798,* pág. 383.

en Cristo, vías de acceso a la divinidad, sería inviable; ya que la sobrenaturalización del mundo sería obra exclusiva del Verbo Encarnado. /209

Aquí, en una teoría de la religión, se plantea el mismo problema que dio lugar al desarrollo en Schelling de una filosofía de la naturaleza como una necesaria matización del subjetivismo trascendental fichteano. El sujeto, o la libertad, allí donde transforma la totalidad del mundo en autodeterminación, no impone a las cosas una forma extraña, sino que completa la tendencia de la naturaleza hacia el desarrollo de la subjetividad, de la libertad. Pero sólo porque la naturaleza ya es sujeto puede llegar a serlo. Y lo mismo ocurre ahora en la interpretación religiosa del idealismo: La acción sobrenaturalizadora de Cristo representa esta acción del sujeto, y ahora hemos de plantearnos si esa acción es extraña al mundo, o bien si su sentido está en completar el carácter mismo del mundo por el que se da en él *ab origine* una tendencia a su divinización o absolutización. Dicho en lenguaje teológico: se trata de ver si la acción redentora de Jesucristo es extraña al mundo, o si más bien completa su constitución original (su creación), por la que el mundo, todo él, es ya tendencialmente «imagen de Dios». Porque, si ocurre esto segundo, la actividad redentora, requiere, por así decir, una potencia redimible, un principio de divinidad en el mundo, por el que el Absoluto, Dios mismo, de alguna manera puede ser generado desde el mundo. Se trata en definitiva de ver si hay en el mundo capacidad de generar a Dios, de si la naturaleza puede ser «Madre de Dios», esto es, si Dios puede ser «nacido de mujer».

Así lo expresa Friedrich Schlegel:

> «Cristo ha sido ya de diversas formas deducido a priori. Pero, ¿no debería también la Madonna tener derecho a ser un Ideal original, eterno y necesario, si no de la razón pura, sí de la razón femenina y masculina?»[15].

La mujer Madre de Dios, o lo que es lo mismo, la divinidad como fruto de la fecundidad natural, sería la prueba de que el mundo es potencialmente divino, capaz de dar a luz lo absoluto, desde sí mismo; por más que fuese insuficiente para ello y precisase la acción del Espíritu. El Mediador, Cristo, Hijo de Dios, pero nacido de Mujer, sería así la primicia divina de la fecundidad his-

---

[15] *Athenäums-Fragmente*, II, pág. 127.

tórica, y garantía de que tiene sentido la ambición por la que la libertad natural aún pretende, por el trabajo, realizar en la historia lo infinito. El Hijo de Dios nacido de Mujer, sería la garantía de todo idealismo, de toda ilusión romántica, en definitiva, no sólo de que la vida vale la pena, sino de que vale la pena trabajar por lograr en la historia su plenitud.

Los románticos no son piadosos teólogos. Más bien son los hijos del trueno revolucionario, adalides progresistas de la creatividad histórica; representan la acción que se hace responsable de la historia del mundo. Si /210 se hacen cristianos es porque piensan que su insuficiencia ante una tarea infinita a la que no pueden, por otra parte, renunciar, prueba la existencia en la historia de una acción absoluta y divina, en la que tiene su anclaje toda subjetividad, es decir, todo deseo de ser libre. Pero este necesario recurso a la religión, esa «deducción a priori de Cristo», no puede suponer para ellos una renuncia, y menos que nada, a su propia responsabilidad histórica. De ahí su descubrimiento, original en la historia del pensamiento, de la función trascendental de la Virgen, como símbolo de la fecundidad absoluta de la historia, de su capacidad para dar a luz lo divino. Descubrimiento sorprendente en unos personajes que habían sido formados en el más estricto protestantismo.

> «El bello secreto de la Virgen —dice Novalis—, eso que la hace tan inefablemente atractiva, es el presentimiento de la maternidad, la espera de un mundo por venir, que en ella dormita y desde ella ha de crecer. Ella es la más exacta imagen del futuro»[16].

Volvamos ahora a Saïs. Allí está Isis, cubierta por un velo, cuyos pliegues constituyen un lenguaje cifrado. Esa Isis cubierta es la naturaleza, corno fuente de todos los misterios que hay que descifrar. Debajo de ese velo, como la clave para la lectura del lenguaje cifrado, está la subjetividad. Pero no la mía, a todas luces insuficiente, sino esa subjetividad perfecta que representa la amada. Ella es, bajo el velo de Isis el centro de mi propia intimidad y el medio por el que mi libertad se hace fecunda, autodeterminación absoluta de mí mismo precisamente en la naturaleza y por medio de la mujer. Pero este encuentro con la mujer cubierta, con mi mujer, no anula a la misma Isis. Porque también la mujer en su muerte se hace insuficiente en sí misma respecto de esa

---

[16] *Fragmente und Studien 1797-1 798*, pág. 406.

subjetividad que tiene que ser absoluta. En la intimidad que el velo cubre yo encuentro a mi mujer. Nos encontramos en el ámbito del amor. Pero esa intimidad amorosa trasciende toda particularidad. Isis misma es el seno del encuentro de todas las cosas consigo mismas y entre sí.

En su escrito *La Cristiandad y Europa*, Novalis vuelve a referirse a Isis, recuperando la simbología del velo cifrado que encubre y anuncia a la vez la intimidad oculta. Pero en este contexto se hace evidente la referencia a la Virgen, Madre de Dios.

> «El velo es para la Virgen, lo que es para el cuerpo el espíritu, el órgano imprescindible cuyos pliegues hacen de letras para su dulce mensaje. Ese infinito juego de pliegues es una música cifrada, pues la palabra es para la Virgen demasiado áspera y procaz, y sólo en canciones abre Ella sus labios. Ese velo no es para mí otra cosa /211 que la alegre llamada para una nueva reunión de todas las cosas, el poderoso aleteo del angélico heraldo que pasa. Son los primeros dolores: ¡que cada cual se prepare para el parto!»[17].

Ella es el seno de todo encuentro amoroso, la intimidad natural en la que se hace fecunda la libertad. Es la mujer eterna, la Hija de Dios; la Esposa del Espíritu, compañera de toda libertad; la clave amorosa que encierra en sí el significado de todas las cosas y el misterio de todo sujeto; y por fin, el seno materno de lo absoluto en el mundo: la Madre de Dios.

Muy especialmente es el lugar en el que recuperamos todo lo perdido. Así en el *Heinrich von Ofterdingen*, cuando Heinrich se encuentra de nuevo con su amada muerta, tiene lugar este diálogo:

> «'¿Quién te ha hablado de mí?', preguntó el peregrino. ’Nuestra madre’. '¿Quién es tu madre?’. 'La Madre de Dios'. '¿Desde cuándo estás aquí?`'. Desde que volví de la tumba'. 'Has muerto ya alguna vez?' '¿Cómo podría vivir si no?' (...). ¿Adónde vamos?’. 'Siempre a casa'»[18].

8. La Madre de la Iglesia por venir

Ir a casa es marchar hacia Dios: Él es la subjetividad definitiva en la que encuentra reposo todo Yo. Y sin embargo, tenemos que

---

[17] *Die Christenheit oder Europa*, pág. 514.
[18] *Heinrich von Ofterdingen,* pág. 267.

ir a casa, precisamente porque estamos fuera de ella, perdidos en medio de una naturaleza extraña que es para nosotros enigma. Dios es todavía «El que ha de venir», el Mesías. Los apóstoles, cuando Cristo ascendió a los cielos, indicando que su llegada no había sido definitiva, se reunieron en torno a su Madre, a la mujer; como si intuyesen que quien lo trajo al mundo sería otra vez responsable de su vuelta definitiva. Y allí, junto a ella, llegó el Espíritu; y ella dio a luz a la Iglesia: al Cuerpo de Cristo peregrino en la historia. No son casualidades bíblicas: es deducción de lo que Schlegel llamaba «el Ideal de la razón masculina y femenina». La Madre de Dios es el seno de la comunidad de los creyentes, de los sujetos que saben tienen pendiente la reflexión definitiva, su constitución como tales sujetos absolutos, en la definitiva llegada de Dios a hacer del mundo un paraíso.

Pero en torno a la Madre de Dios, esa espera no es holganza. Ella es el esfuerzo de la naturaleza por dar a luz lo divino, la promesa activa del mundo nuevo. Y en comunión con ella, la espera es esperanza en los frutos del trabajo histórico. Novalis era ingeniero de minas. Su contempla- /212 ción de la naturaleza era confianza en los frutos que el trabajo puede alumbrar de tal madre. Y una vez más es el amor el despertador de tal esfuerzo:

«Cuando así estaba pensando sólo,
surgió en mí un impulso poderoso.
Una amistosa muchacha se me acercó
y me robó el sentido.
Yo no sé qué me pasó,
ni cómo lo que vi ocurrió.
El bosque nos guardó de la luz del sol.
Pensé que era la primavera.
En fin, yo vi que ahora en la tierra
los hombres tienen que hacerse dioses.
Y entonces supe qué me pasó,
y cómo lo que vi ocurrió»[19]

El amor no es un afecto más, es el latir mismo de la naturaleza hacia una fecundidad que tiene que dar a luz su progresiva plenitud; y tiene lugar allí donde dos sujetos superan al unirse su parcialidad sexual y se hacen signo de esa plenitud subjetiva, de la naturaleza perfecta. Enamorarse es querer ser perfecto como el

[19] *Späte Gedichte*, pág. 79 s.

Padre celestial lo es. Por eso la Virgen, que es principio de generación de lo divino en el mundo, es, como dice la tradición católica, Madre del Amor Hermoso, Señora de la fecundidad; testigo de todas las bodas; y de algún modo se concibe en su seno toda nueva vida. Pero su patronazgo va más lejos; por ser señora de todo lo nuevo que el mundo alumbra en el camino hacia su perfección, y muy especialmente de las obras del trabajo, la Virgen es patrona de todo esfuerzo, sobre todo allí donde ese trabajo, en vez de explotar, enriquece la naturaleza y la hace más fecunda; y más bonito el mundo, más semejante a la plenitud que Dios quiere para él. Y así es Señora del Progreso. Con ella los hombres van alumbrando un mundo nuevo, haciéndole un nuevo manto, hasta que su Hijo venga a terminarlo y ese manto alcance la plena transparencia que tienen las cosas a los ojos de Dios: sujeto perfecto, que se conoce a sí mismo en todo lo que contempla. /213

Y de este modo la Virgen se hace prenda de un futuro que así describe Novalis:

> «Ahora son sólo pistas, en bruto y sin conexión; pero anuncian al ojo histórico una individualidad universal, una historia nueva, el más dulce abrazo de una joven Iglesia sorprendida y de un Dios amante, y a la vez la íntima concepción de un nuevo Mesías en sus mil miembros. ¿Quién no se siente con dulce pudor de buena esperanza? El Recién Nacido será la imagen de su Padre, una nueva Edad de Oro con oscuros ojos infinitos, una Edad profética milagrosa y sanadora de heridas, consoladora y que despierta vida eterna; un gran tiempo de reconciliación, un Salvador que se aposentará entre los hombre; que solo puede ser creído, nunca visto, y que se hará visible bajo innumerables formas a los creyentes: consumido como pan y vino, abrazado como amada, respirado como aire, escuchado como palabra y canto, y, en medio de los mayores dolores de amor, será aceptado con delicia celestial como muerte en medio del cuerpo que se esfuma»[20].

Mientras llega, todo esto está oculto bajo el velo de la Virgen; pero ella lo enseña a los que, como el mundo, todavía son pequeños: ellos son los verdaderos poetas.

---

[20] *Die Christenheit oder Europa*, pág. 512.

ESCLAVITUD Y DIGNIDAD EN ARISTÓTELES

RÉPLICA A HIGINIO MARÍN

Originalmente publicado en:

Thémata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, Nº 12, 1994, págs. 111-118

ABSTRACT:

Against Higinio Marin's thesis, Hernández-Pacheco points out the necessary connection between the Aristotelian view of the psycho-biological compound and its further determination and fulfilment in the political order. Slavery as a matter of fact becomes therefore unjust, and can only be justified in those cases where man, by some circumstantial imperfection, is slave 'by nature'.

En contra de la tesis de Higino Marín, Hernández-Pacheco señala la conexión necesaria entre la visión aristotélica del compuesto psico-biológico y su ulterior determinación y plenificación en el orden político. La esclavitud fáctica se hace en consecuencia injusta, y se puede justificar sólo en aquellos casos en los que el hombre, por alguna imperfección circunstancial, es esclavo «por naturaleza».

Si yo he entendido bien al Prof. Marín[1], el núcleo central de la tesis que presenta podría resumirse en los siguientes puntos:

1. El hombre es un individuo o persona, y esto significa que es un compuesto viable en orden a la supervivencia, o sea, es biológicamente autosuficiente como tal individuo.

2. El hombre es una naturaleza racional, y en cuanto tal capaz de desarrollar un *nous* o *logos*, a partir del cual se despliega una comunidad de carácter político en la que esa naturaleza racional alcanza su plenitud en el reconocimiento que la ley hace de su libertad, es decir, de su madurez como tal naturaleza racional.

Estos dos puntos expresan el núcleo central de la definición aristotélica de hombre como animal político. Y hay que decir político, y no meramente social, porque es el Estado como institución legal quien a través de la ley y mediante un reconocimiento expreso establece esa plenitud de racionalidad que llamamos

[1] Higinio Marín Pedreño, «Esclavitud y dignidad», en: *Thémata: Revista de filosofía*, nº 12 , págs. 85-110.

ciudadanía. Con ella se confiere al hombre la competencia comunicativa en la que su libertad alcanza un sentido racional, y el hombre llega a ser plenamente tal y logra su fin natural.

Respecto de estos dos puntos, que en sí mismos son un lugar común de la crítica aristotélica, la originalidad de Marín consiste en /112 señalar la insuficiencia del primero respecto del segundo, de tal modo que la viabilidad biológica del compuesto humano no basta para la constitución racional que tiene lugar en el segundo orden. Dicho de otra forma: el hombre no es racional en tanto que animal, sino en tanto que individuo insertado y reconocido como tal en un sistema político. Y hay que añadir, no en cualquier sistema, sino en un sistema cuyas leyes sean expresión de lo mejor respecto de esa racionalidad. De este modo, la definición: «el hombre es un animal racional», se superpone simplemente con: «el hombre es un animal político», incluso más, con: «el hombre es un griego».

Creo que hasta aquí Marín recoge con gran agudeza el sentido de la antropología aristotélica, rescatándola de una grave restricción en la que la escolástica —partiendo de Boecio— interpreta la totalidad humana desde la perspectiva del compuesto psicobiológico. De este modo, el hombre biológicamente viable sería, en ese mismo orden, autosuficiente respecto de su constitución racional, y así respecto de la plenitud de su naturaleza. Como consecuencia, el orden político sería accidental, y la definición del hombre como animal político dejaría de tener sentido.

Estoy de acuerdo; y sea bienvenida la brillante corrección de Marín. Pero aquí se termina mi acuerdo con él, porque el tercer punto de su tesis da un sentido a esta politización de la antropología aristotélica que, si yo lo entiendo bien, no es conforme con la posición aristotélica.

Y es que después de señalar esa duplicidad de órdenes (el psico-corporal, en el que se constituye el individuo, y el político, en el que dicho individuo se constituye como racional) Marín parece sostener, no sólo la irreductibilidad del uno al otro, sino incluso su respectiva exterioridad. De este modo, la racionalidad, y con ella su verdadera naturaleza como hombre, es algo que el individuo no alcanza en virtud de su desarrollo biológico, sino que es una determinación que respecto de ese desarrollo biológico, ocurre *ab extrínseco*. Según eso, no habría una naturaleza humana «universal» propia de todo individuo, sino que dicha naturaleza

humana sería algo que confiere el sistema sociopolítico, y no cualquiera sino la polis griega.

Los ejemplos que pone Marín son muy esclarecedores de su intención interpretativa. Para Aristóteles el hombre es racional y libre en tanto que ciudadano de la *polis*, del mismo modo como un /113 judío es elegido de Dios, un héroe engendrado por un dios, o un monje está llamado a la santidad en un estado de perfección no universal. En todos estos casos, la plenitud se alcanza circunstancialmente, *ab extrínseco* desde el punto de vista psico-biológico, como algo inmerecido y no reivindicable. Y de igual modo, la plenitud de la naturaleza humana se daría, según Aristóteles, en la particularidad de un reconocimiento político.

Es aquí donde debe situarse, según Marín, la teoría aristotélica de la esclavitud; la cual, lejos de ser un lapsus incoherente con su antropología, se enmarca perfectamente en ella como expresión de ese carácter extrínseco que tiene la plenitud racional del hombre respecto de su individualidad biológica.

Dicho por mí ahora como glosa: si la libre racionalidad, más allá de la individualidad biológica, tiene carácter político, entonces no se sigue de ella. La plenitud de la naturaleza humana es entonces un *factum* legal, cultural en cualquier caso, disociable de su vitalidad individual. El hombre es libre por naturaleza política, y no como exigencia biológica. Según eso, la libertad es un estado civil. Uno sería libre como se es casado, o militar, o funcionario, pero no en tanto que individuo de la especie humana (si es que en el orden natural queda algo de esa especie). Dicho de otra forma: mientras no se demuestre lo contrario, es decir, mientras no exhiba un documento de ciudadanía, todo hombre es por naturaleza, si no esclavo, si esclavizable.

Y es aquí donde yo me pierdo. O yo no entiendo lo que Marín dice, o lo que dice es, más que algo con lo que yo no esté de acuerdo, una interpretación que pierde toda apoyatura textual y que se contradice con el espíritu y la letra de la antropología aristotélica.

* * *

No puedo extenderme en un análisis de gran alcance. Quiero sólo señalar que el punto central de la *Política* aristotélica está en negar ese carácter extrínseco del orden político respecto del biológico. No existe para Aristóteles un individuo biológicamente

viable fuera de una *Polis* que surge a partir de las necesidades elementales de la vida (1292 b 29-30), como es p.ej. la manutención. Por eso dice (1253 a 2) que el Estado es una creación de la naturaleza, como exigencia de la mera supervivencia humana, y no por convención. La prueba de ello es que el individuo aislado no es autosuficiente como hombre (1253 a 25 ss.), si no es una bestia o un dios. /114

De este modo, el Estado determina la naturaleza humana, muy especialmente en el desarrollo de un logos intersubjetivo, pero en modo alguno como algo extrínseco a su individualidad, sino como exigencia de su más elemental vitalidad biológica, que se hace viable y autosuficiente sólo políticamente. El hombre fuera del Estado, no es que sea un salvaje, o raro, o que esté un poco triste, o que se aburra porque no tenga con quien hablar y no desarrolle su racionalidad; es que es un hombre muerto.

Por eso, por el simple hecho de existir, el hombre es parte del sistema sociopolítico, que existe, a su vez, para satisfacer sus necesidades, y que sólo llamamos justo cuando es el ámbito de despliegue de esas necesidades. Por eso también, el hombre no tiene reivindicaciones ante Dios, de quien todo lo recibe gratis, pero sí ante la comunidad política, en cuyo seno él debe alcanzar su fin, especialmente el último que es su autosuficiencia como individuo. Y no es otra cosa eso que llamamos libertad. La libertad no es entonces una concesión legal, sino la última exigencia que parte de la simple existencia individual. Un Estado que no conceda libertad a quien por naturaleza es capaz de ella, es la consagración de la injusticia: eso es una tiranía.

Marín tiene razón en una cosa: la naturaleza humana no se realiza en un orden abstracto independiente de los sistemas políticos concretos. Esa sería una tesis estoica muy extraña al biologismo aristotélico, en el que naturaleza humana logra su fin, no en abstracto, en un *Nous* universal, sino en concreto, en un *nous* que tiene que ver con la satisfacción de elementales necesidades biológicas y que se identifica, por tanto, con un sistema sociopolítico. Pero no con cualquiera, sino con aquel que satisface las necesidades concretas de los individuos. Y ése es el Estado justo. En él, y sólo en él, alcanza el hombre la plenitud racional y libre de su humanidad. Por eso, mientras para los estoicos la justicia es una virtud que liga a los hombres con una racionalidad universal abstracta, para Aristóteles la justicia es el alma concreta del Esta-

do, allí donde el individuo es en él, y en la convivencia con otros, libre y satisfecho. Que esa sea, según Aristóteles, la virtud propia de los griegos, no es expresión de etnocentrismo, sino resultado de la más elemental comparación con las culturas vecinas. No es que los griegos se sintiesen moralmente superiores, es que lo eran; y por eso les resultaba inhumana una vida en el destierro.

/115

La teoría aristotélica de la esclavitud es ahora expresión de su teoría antropológica, pero, a mi modo de ver, en un sentido opuesto al que señala Marín. Dice Aristóteles que ningún hombre debe ser esclavo por convención, como resultado, p.ej., de la derrota en la guerra o en general de la aplicación de la fuerza por los extranjeros. La esclavitud no puede ser un *factum* (como tampoco lo es la libertad), sino que es justa sólo allí donde lo es por naturaleza.

Ahora bien, no entendemos a Aristóteles, si no vemos el sentido progresista y reivindicativo que tiene su teoría, como exigencia de que sólo sea esclavo aquel que por naturaleza lo es. En la percepción bárbara, cualquier hombre extraño es potencialmente un esclavo, y para justificar su esclavitud basta la fuerza de hecho para apropiarse de él. Para Aristóteles, para que un hombre pueda ser esclavo, no basta que sea extranjero, ni siquiera que sea esclavo de hecho: es necesario que lo sea según justicia, allí donde por naturaleza haya hombres que no son propietarios de sí mismos, sino justamente propiedad de otros (1254 a 14). El hombre no es entonces potencialmente esclavo en tanto que individuo biológico desnaturalizado políticamente (así cualquier hombre sería potencialmente esclavo, y sería justo que lo fuese el que lo es de hecho), sino que es esclavo sólo en la medida en que es incapaz de su propia libertad y autosuficiencia en el seno de una *polis* justa. Así son esclavos por naturaleza, por distintos motivos, los niños, probablemente las mujeres en el seno de la comunidad doméstica, y en virtud de su insuficiencia económica, los débiles moral y psíquicamente, y los malvados que están dominados por sus pasiones; también los bárbaros, pero no por ser tales, sino en virtud de su presumible falta de desarrollo cívico y moral. Pero en cualquier caso, la esclavitud es injusta allí donde, en su carácter de facto y no natural, no responde a las necesidades del esclavo mismo, que es aquel que alcanza su felicidad no por sí, sino por medio de su señor. De ahí que en la esclavitud

justa o natural, señor y esclavo son amigos y tienen un interés común, mientras que en aquella que es por fuerza o convención ocurre lo contrario (1255 b 12-15).

Salvo en esta circunstancia, la plenitud de los derechos políticos en una comunidad, es algo que compete al hombre, no por convención u otorgamiento político, sino por naturaleza y en la medida en que la individualidad biológica alcanza su fin en el seno de aquella comunidad justa en la que desarrolla su racionalidad plena, mas no /116 como una gracia que se le otorga, sino como un derecho que puede reivindicar como individuo de la especie, a partir de su mera existencia biológica.

FE Y REFLEXIÓN

RÉPLICA A JACINTO CHOZA Y JUAN ARANA

Publicado originalmente en:

Thémata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, Nº 16, 1996, págs. 229-242

ABSTRACT:

La religión es una hecho psico- y sociológico. Como tal puede ser estudiado y sometido a criterios de racionalidad, a fin de poner de manifiesto su coherencia lógica interna. Por otra parte, la religión es un hecho existencial que procede de un encuentro personal, o cultural, con la divinidad. En esta dimensión existencial, el hecho religioso parece escaparse a los criterios de la formalidad lógica. El autor pretende mediar entre ambos planteamientos, recurriendo a una idea de racionalidad que es fundamentalmente subjetiva pero que exige la mediación intersubjetiva de la comunicación pública. Así, lo que creemos debe ser racional como aquello de lo que podemos dar cuenta de modo convincente a los demás.

Religion is a psychological and sociological fact. In so far it has to submit to criteria of rationality, in order to show its inner logical consistence. On the other side, religion is an existential fact which arises from a personal, or cultural, contact with God. Concerning this existential dimension, the religious fact seem to escape the criteria of logical formality. The author pretends to mediate between both positions, referring to an idea of rationality which is essentially subjectivist, but which requires also the intersubjectivist mediation of public communication. Thus, what we believe in, must be rational as that whereof we can give account to others in a convincing way.

En los números 11 y 13 de *Thémata* Jacinto Choza y Juan Arana han iniciado una discusión en la que ahora me gustaría terciar. En otras épocas de la historia a lo mejor cabría esperar de mí un intento de mediación con vistas a un acuerdo entre los tres. Creo que forma parte de —según se mire— la desesperación de la razón o de la humildad de nuestras pretensiones intelectuales, el que yo sólo pueda aspirar a entrar en un juego discursivo que sencillamente me parece fascinante tal y como se ha planteado. Renuncio, pues, a hacer de árbitro —que suele a final unificar a los contendientes en un frente común en su contra—, y me limitaré a decir lo que me parece, asumiendo que al final el desacuer-

do se habrá ampliado con una nueva posición irreductible a las dos iniciales.

Ya que llego el último a la discusión, me permito hacer algo de historia. Todo empezó con un escrito inédito de Juan Arana en el que se trataba de la posición que adoptaban frente al problema religioso Mautpertuis, D'Alembert y Euler, como reflejo de la actitud general ilustrada frente a dicho problema. Fueron quizás las evidentes simpatías de Arana ante el racionalismo y cientifismo ilustrado las que llevaron a Choza a replicar en una recensión que curiosamente apareció antes de que el citado escrito se /230 publicase y que, por tanto, puede ser considerada como el acto primero o punto de arranque de la discusión. Choza, en su recensión, se posiciona con vigor en contra de una idea ilustrada de razón que, según él, cierra el paso a la correcta comprensión del fenómeno religioso. Y no se hizo esperar la respuesta de Arana, ratificándose en sus simpatías ilustradas y defendiendo la legitimidad del uso de la razón como instrumento para la clarificación de las creencias. No avanzo más en el resumen de sus respectivas posiciones: sus escritos están accesibles, y son insustituibles en el vigor con el que ambos presentan sus tesis.

Empezando con quien inicio el debate (ya hemos acordado que no cuenta el primer escrito inédito de Arana), yo simpatizo en primer lugar con Choza cuando sostiene que la racionalidad ilustrada reduce a Dios a la posición de un regular administrador de las funciones legales del Universo, esto es, a la de un universal burócrata. No es extraño que, reducido a funcionario, Dios haya decidido retirarse de una historia que funciona bien (¿o no?) sin Él, de modo que los hombres, comprendiendo sus mecánicas leyes, puedan razonablemente predecir, modificar, o en cualquier caso instalarse confortablemente en, su curso, sin que echen de menos una fuerza creadora y providente, que en todo caso va siendo progresivamente —en eso consiste el progreso— sustituida por la recreación del mundo que ellos realizan mediante una ciencia técnicamente aplicada. El problema religioso del mundo postilustrado consiste en que Dios sobra.

Arana señala con gran vigor cómo la intención ilustrada bien pudo ser otra. Se trataba ciertamente de sustituir una religiosidad fáctica, ligada a las «creencias» y en definitiva a lo que ellos llamaban «superstición». El problema de estas creencias religiosas consistía en que los motivos de adhesión a ella —tradición,

sentimiento, respeto a la autoridad, reconocimiento de libros «sagrados»— eran, por un lado, incomunicables, sin que, por otro lado, rindiesen su pretensión de reclamar una universal adhesión, que no podía adquirir en consecuencia otra forma que la violenta e intolerante imposición. Estaban, pues, servidas las guerras de religión, que tanto daño hicieron a la Europa preilustrada. Por el contrario, la ciencia ofrece un ejemplo de lo que es la paz de los espíritus, que confluyen en la comprensión de una lengua universal, universalmente accesible a los que se inician en ella con la sola fuerza de una razón compartida por todos los seres humanos. ¿No será, pues, —se preguntan los ilustrados— esa lengua matemática que todos podemos entender, y no el hebreo o el arameo, el mensaje que los hombres deben escuchar como verdadera revelación de Dios, de un Dios que no hace fuerza con milagros y revelaciones particulares (que tienen que ser creídos porque nadie los ve) a la ley que Él mismo ha dado a las cosas?

Pero lo malo de esta piadosa intención es que hace indiscernibles a los devotos de los ateos. Dios es el relojero del mundo, de un mundo, sin /231 embargo, que da la hora por sí mismo, mientras Dios se dedica a otras cosas; incluso se puede morir, sin que se oscurezca el cielo ni se rasgue el velo de templo alguno; o lo podemos matar, pensando que sólo incordia, una vez que el reloj ya está en marcha. Además, ¿por qué habría el reloj de necesitar relojero, sí su mecánico curso no es sino expresión de la ley eterna que lo rige? Piadosas intenciones aparte, el hecho histórico de nuestra cultura es que la reverencia por la ciencia sustituyó a la devoción religiosa, y en el lugar de Dios apareció la Nebulosa de Laplace. Más allá de ello, Euler podía ser un piadoso matemático, pero su devoción quedaba para él, como un hecho privado, fuera de lo racionalmente comunicable en el *Journal des Savants*. La fe quedó excluida del patrimonio público de la razón, recluida en casa, como pariente pobre a la que nunca se lleva a las fiestas.

Frente a este planteamiento Choza arguye que el fenómeno religioso se mantiene como producto marginal de nuestra cultura, fuera de los cauces racionales por los que discurre la ciencia. La pregunta entonces por el porqué de la fe en un Dios creador, providente y redentor, no tiene respuesta en el orden racional en el que surge la ciencia moderna, sino que remite a un tipo de racionalidad diferente, práctica o histórica, más que teórica; la cual,

sin embargo, desde el monopolio de racionalidad que decreta la ciencia, bien puede ser tachada de irracional. Sostiene Choza que para explicar por qué se cree en Dios, más que una teoría, uno tiene que contar su vida. No es que el hecho religioso sea inexplicable, pero sí parece claro que las razones que lo apoyan pertenecen a un orden cultural, psicológico, existencial en cualquier caso, que no se transparenta en la intersubjetividad abstracta de un sujeto trascendental.

Todavía acompañan mis simpatías a Choza en este punto. Y tiene que ver con ello la historia de mi formación intelectual, que debe no poco a los autores de la Escuela de Frankfurt, cuya mención aquí bien puede enriquecer la discusión. Como es sabido, a partir de *Dialectica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, estos autores han puesto de manifiesto el falso totalitarismo de una racionalidad ilustrada en la que la ciencia es vista como instancia de dominio, en virtud de la cual toda realidad se ve reducida a funcionalidad operativa. Verdadero es lo que podemos entender como integrado en un proceso predecible y controlable, que hace de lo real lo esencialmente disponible a fin de asegurar ese dominio. Esta racionalidad es negativa, porque impone a las cosas la forma extraña de una función en la que todo es por otra cosa; en efecto en función de la eficaz reproducción de una subjetividad abstracta en la que el hombre, como naturaleza, ya no puede reconocerse a sí mismo. Este sujeto abstracto que de esta forma se reproduce y autodetermina en la recreación negativa de un mundo de utilidades, esta apoteosis industrial del sujeto trascendental que nada reconoce fuera de sí mismo y de la universal funcionalidad que impone sobre las cosas, ya no puede recibir otro nombre que el de Sistema. /232 Y el Sistema, dice Adorno parafraseando al revés a Hegel, es la totalidad de lo falso, la universal falsificación en la que todo queda reducido a material disponible. La verdad, por tanto, lo que las cosas por sí mismas son, es algo que sólo aparece aquí como resto inasimilado, como residuo despreciable, y, desde la razón sistemática y científica, como irracional. Lo verdadero es lo otro, lo diferente, lo marginal, lo que no está integrado, lo extraño e inoportuno, lo imprevisible. Y es en esta marginalidad donde se abre, como posible recuerdo de lo que las cosas aún eran cuando las dejábamos ser, la dimensión estética, como un grito de protesta frente al dolor que produce la funcionalización; allí donde, en efecto, *todavía* duele, como

prueba de que la racionalización no ha llegado a ser total. La verdad de las cosas habita en la discrepancia, en la protesta, en el grito y en el llanto, y no en la serena comprensión que proporciona una ciencia en la que el mundo ya es el cadáver de sí mismo.

Esta apología de la marginalidad, esta concepción de la verdad como lo incomprendido, ha llevado a Horkheimer a un replanteamiento teórico de la experiencia religiosa como anhelo de lo otro. Lo sagrado se abre a la conciencia «toda ciencia trascendiendo», precisamente a través de las fisuras, lapsus y contradicciones en los que el Sistema aún no se cierra en una reflexión perfecta. La verdad tiene que ver con lo incomprendido más que con lo que podemos entender; iluminan más las contradicciones que la identidad del argumento. Decir que sólo lo inteligible es divino, es el último paso de la divinización del Sistema, de la sustitución de Dios por la industria.

Ante esta radicalización que Choza bien podría asumir, Arana pensaría ciertamente que la filosofía se ha convertido ya en reflejo adecuado de la locura colectiva. Este tipo de enajenación especulativa en la que lo verdadero pasa a ser lo que no se entiende, mientras que lo entendido es declarado falso, sería, según él, resultado de una dinámica descabalada que se pone en marcha allí donde el pensamiento sufre delirios de grandeza. La exaltación dialéctica de las contradicciones, no son sino el resultado de una racionalidad que se niega a aceptar la finitud propia de su adecuado y limitado uso. Esta humildad racional es para Arana la clave de la idea ilustrada; humildad que es ajena por completo, tanto a los polvos subjetivistas y absolutistas del idealismo alemán, como a los lodos que aquellos trajeron en la forma del irracionalismo dialéctico postmarxista.

Según Arana, la propuesta ilustrada en absoluto debe ser entendida como un intento de universal esclarecimiento de todas las cosas. De hecho Arana se distancia del idealismo, para el que la razón es precisamente signo de una reflexión universal, y considera que esta pretensión es verdadera perversión de una mucho más modesta Ilustración, que fundamentalmente pretendía esclarecer, no todas las cosas, sino aquellas que de modo prerracional *ya* sabemos. Espero que reconozca lo que él quiere decir en el siguiente ejemplo que a mí se me ocurre: Newton sabía muchas /233 cosas antes de formular la ley de la gravitación universal; sabía que las manzanas se caían de los árboles, que cuesta esfuer-

zo subir una escalera, que los planetas giran alrededor del Sol en órbitas elípticas y barriendo áreas iguales en tiempos iguales, que una teja hace más daño a la cabeza si cae de un tercer piso que si cae del primero, etc. En este sentido, la ley general de la gravitación no descubre nada. Lo que aporta es una integración por la que todos esos hechos pueden ser comprendidos en una totalidad que los unifica según un esquema formal, por el que todos ellos pasan a ser *entendidos* como fenómenos de la misma ley, a saber, que todos los cuerpos se atraen en función directa de sus masas y en función inversa al cuadrado de sus distancias. Y no sólo los fenómenos citados: una vez que la ley se generaliza, tenemos un esquema que relaciona masas y distancias según una proporción definida que sirve para integrar todos los fenómenos físicos en una concepción mecánica que nos permite de este modo entender lo que sucede, predecirlo, ajustarnos a ello, y en la medida de nuestras posibilidades controlar los fenómenos que se rigen según la citada ley. De este modo, y en virtud de una ley universal de comprensión, no sólo entendemos lo que pasa, sino que nos entendemos entre nosotros mismos cuando hablamos de ello, con una precisión que no depende de la particularidad de las experiencias individuales.

En esto consiste la racionalidad, según Arana. Insisto, no en una teoría general de todas las cosas, sino en el esclarecimiento de la experiencia mediante esquemas formales por los que podemos deducir según una legalidad abstracta determinadas proposiciones —p.ej. predicciones acerca de lo que cuesta subir con un armario por la escalera— a partir de otras dadas; y ello de forma que es fácil y general el acuerdo acerca de la deducción y de las conclusiones. Hay muchas cosas importantes que quedan fuera de este esclarecedor esquema. Así, si alguien se tira de un quinto piso, podemos saber la aceleración con que llegó al suelo, pero nada en absoluto sabemos de los motivos que le impulsaron a tan trágica acción.

Pues bien, sostiene Arana que semejante actitud racional, útil como es para desenvolvernos de tejas para abajo, puede con igual sentido ser aplicada en la comprensión de nuestras conductas, actitudes y teorías religiosas. Aceptando que la razón no puede hacernos transparente a Dios, su acción en el mundo, y nuestra actitud subjetiva ante El, sin embargo, puede ser muy útil para esclarecer formalmente el contenido de nuestra fe, con vis-

tas a comprobar su coherencia interna. De este modo, p.ej., si yo creo en Dios, y creo que Dios nos crea libres y responsables, capaces del bien y del mal, no es racional imponer a los hombres, salvando un elemental orden público, una determinada conducta. Una prudente tolerancia religiosa y moral, sería así, siguiendo el ejemplo, una exigencia racional de la fe cristiana. De este modo, la Ilustración no aspira a ofrecer una explicación última que hiciese superflua la posición de Dios, pero sí puede reclamar que en la búsqueda intuitiva, poética, tradicionalista o autoritaria de /234 esa última explicación, es decir, en su búsqueda particular, existencialmente motivada y culturalmente condicionada de Dios, el hombre responda a su naturaleza racional. De este modo, sin necesidad de compartir las creencias de los demás, sí que podemos entenderlas y ajustar frente a ellas nuestra conducta en medio de una razonable convivencia social, en la que se acepta que la gente pueda creer en muchas cosas sin tener por ello que hacer o decir locuras (de las que serían buen ejemplo las paradojas dialécticas anteriormente expuestas). La racionalidad no sustituye entonces a la fe, ni afecta a la especificidad existencial del hecho religioso, pero sí sirve para dar un sentido humano a este orden específico, que se ve de este modo parcialmente esclarecido.

Pero obsérvese ahora que, si yo he entendido bien a ambos, la posición de Arana, por más que en su estilo y en las referencias de las que es deudora, haya dado pie a la decidida polémica planteada, pienso que en el fondo no está teóricamente tan lejana de la que ocupa Choza. También para Arana la fe como hecho psíquico y la religión como hecho social, tienen un punto de partida que trasciende la razón discursiva. En efecto, de ese punto se parte en la discusión, y no se llega a él mediante inferencia alguna. De este modo, uno puede explicar su fe, en el sentido de mostrar la coherencia formal interna de su discurso religioso, pero en último término no puede aportar como definitivo un motivo de dicha fe. No hay ciencia alguna sobre el por qué de la fe, y a Dios no se llega mediante una razón suficiente. Por tanto, le quedan a Dios múltiples campos de manifestación en absoluto constreñidos por formalidad científica alguna. Por supuesto, al gusto de algunos ilustrados, podemos entender el orden científico mismo como verdadera presencia eterna de Dios. Pero eso tiene que ver con una sensibilidad particular, que es muy distinta

en Euler y en el barón D'Holbach; sensibilidad que no es, como decíamos, objeto adecuado de discusión en el *Journal des Savants*. Pero es que, además, en la medida en que la explicación racional y científica no puede superar los límites de su punto de partida, no se puede generalizar en una metafísica cientifista a lo Laplace, y deja por tanto abierto el campo para múltiples fenómenos poéticos, místicos, milagrosos, etc., que bien pueden ser teóricamente estudiados en tratados que son en último término expresión de la racionalidad humana.

* * *

Ahora me toca a mí. Y comienzo distanciándome de la apreciación general que Arana hace de la intención ilustrada en la línea de una teoría minimalista de la razón. No me atrevería a entrar a discutir con él en un campo que conoce mucho mejor que yo. Es posible que tomados uno a uno, los autores ilustrados den pie a una interpretación como la que propone Arana, que resulta, p.ej., enormemente plausible en los estudios /235 que recientemente ha publicado sobre Maupertuis y Euler[1], así como en el ya antiguo, convertido en verdadero clásico en la literatura secundaria sobre el tema, sobre el Kant precrítico. Por eso, dejando de lado la discusión sobre autores concretos, me refugio en la apelación que los ignorantes siempre hacemos a las tendencias generales. Y ahí, confiando en la benevolencia de su amistad, me atrevería a decir que en sus concienzudos estudios la cabra de Arana tira al monte en el que sabe encontrará suculentos pastos de su gusto. Y así simpatiza con aquellos autores que podríamos denominar proponentes de una Ilustración fallida. Y esto lo sabe muy bien Arana, porque hemos hablado de ello en múltiples ocasiones. Mal que nos pese a él y a mí mismo, la Ilustración triunfante en la recepción que hace de ella la historia de nuestra cultura, tiene poco que ver con el prudente equilibrio de Maupertuis, ni con la devoción de Euler, y mucho más con la disolvente ironía de Voltaire, el socarrón empirismo de Hume, el malhumorado racionalismo de D'Alembert, y en definitiva con la crítica de toda metafísica que hace el Kant que verdaderamente pasó a la historia. Eso sin llegar a los radicalismos de Lamettrie, Holbach,

---

[1] *La Mecánica y el Espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*, Madrid: Editorial Complutense, 1994.

Laplace, o al profetismo visionario de Condorcet. Cuando la Revolución Francesa diviniza a la razón, no se trata de una perversión: tiene lugar con ello la consagración de una tendencia, por la que se destierra de la comunidad ilustrada primero, y se declara después enemiga de la República, toda actitud teórica, toda explicación del mundo y de la convivencia civil, que no sea capaz de dar razón de sí misma. Es la expresión del *sapere aude*; se trata de someter todo concepto, y muy especialmente los conceptos religiosos y morales, al tribunal de una razón reflexiva, es decir, de una conciencia que tiene en sí, y no recibe de otro por tradición, autoridad o herencia de las musas, los principios de su propio saber. Ciertamente, el objetivo último de esa racionalidad trasciende, a mi entender, la modesta pretensión de garantizar la coherencia formal del discurso, y consiste en el total y absoluto autoesclarecimiento. Elevar a pensamiento, es decir, a autodeterminación consciente, todo saber, es lo que se busca. Y en esta línea, el idealismo alemán, que pretende la absoluta transparencia de toda ciencia en autoconciencia, es, igualmente, la lógica conclusión especulativa del movimiento ilustrado.

Arana objeta que esta idea de racionalidad, que no se limita a la estricta inferencia formal, queda indefinida, y precisa de adjetivos quiméricos para determinarse. Y lo que es peor, tiene en último término que retrofundarse en una idea de libertad que hace depender a la razón del arbitrio voluntario, cayendo así en la contradicción de una fundamentación irracional, por voluntarista, de la razón. Es ésta otra discusión que nos llevaría /236 muy lejos, a los terrenos de una *Doctrina de la Ciencia* o de una *Fenomenología del Espíritu*. Basta aquí con responder que no veo qué añade en precisión a esta racionalidad entendida como autoconciencia, la idea de una racionalidad como inferencia formalmente garantizada. Al fin y al cabo, lo que garantiza la inferencia formal no es otra cosa que la unidad de la conciencia consigo misma en el paso de los axiomas a los corolarios. En definitiva, la racionalidad discursiva no puede ser el analogado primero de la idea de razón, porque se trata en definitiva de una noción derivada: un discurso es racional, si, y sólo si, garantiza con su coherencia formal que la conciencia vuelve a sí misma, es decir, sólo si es medio de la autoconciencia. Dicho esto, espero que esta idea de racionalidad quede suficientemente aclarada en un momento posterior.

Volviendo ahora a lo que nos interesa: desde esta perspectiva, no es mera causalidad histórica —aunque veremos que tampoco es necesidad— que la conciencia religiosa, muy concretamente las iglesias, y más concretamente aún la Iglesia Católica, se sintiese amenazada por la exigencia de someter a semejante tribunal de una perfecta reflexión, ni más ni menos que el depósito revelado: el contenido de las Escrituras, de la tradición apostólica y del milenario Magisterio de la Iglesia. Según la Iglesia, y en general según todas las religiones, lo que sabemos acerca del origen y fin de las cosas, de Dios y de nuestra posibilidad de salvarnos más allá de una vida que podamos llamar buena y correcta, no es resultado de nuestra reflexión, de lo que por nosotros mismos pensamos, sino de lo que otros nos dicen, muy especialmente de la revelación que Dios hace de sí mismo en la Escritura. Se trata, pues, de un discurso recibido, frente al que no es oportuna la audacia independiente del pensamiento, tan cara a la Ilustración, sino la humildad del que cree sin entender, precisamente para poder entender; ya que el entendimiento, lejos de ser una conquista, es un don del Espíritu, de un Espíritu Santo que trasciende nuestra subjetividad. Frente a la antropología ilustrada que dice representar la mayoría de edad del hombre, la Iglesia nos exige seguir siendo niños, porque sólo de ellos es el Reino de los Cielos.

* * *

La verdad es que, al menos desde el punto de vista retórico, me he metido en un lío. Por una parte, pienso que la tradición religiosa tiene razón frente al órdago ilustrado. Y sin embargo, pienso también que esa pretensión de la Ilustración es, no sólo legítima, sino que constituye una exigencia ineludible para que la religión, la fe en definitiva en un Dios creador, providente y redentor, sea verdadero acto humano, y no un mero hecho cultural, sociológicamente descriptible y explicable, pero —quisiera acentuar la radicalidad de esta expresión— existencialmente irrelevante.

Para salir de esta, espero que aparente, contradicción, quiero volver /237 ahora al diálogo con Choza. Para él la religión tiene un sentido fundamentalmente existencial. Quiere esto decir que más que una razón es un hecho fáctico, que nos remite, no a lo que pensamos, sino a lo que somos, y a las raíces históricas y culturales de nuestro ser. Explicar una fe, implica una biografía y, a

través de ella, la historia de una tradición, que, en el caso del Cristianismo, entronca con el hecho igualmente histórico de la muerte y resurrección de Jesucristo, Hijo de Dios y hombre verdadero. La verdad del discurso religioso supone un encuentro personal con la divinidad, transmitido institucionalmente por la tradición apostólica —eso es la Iglesia— y renovado personalmente mediante la oración y los sacramentos. La cuestión ahora es en qué medida dicho discurso puede ser considerado racional.

Aceptemos por un momento la exigencia ilustrada de lo que hemos denominado una trasparencia reflexiva, aprovechando para precisar un poco más lo que para Arana aún sería una metáfora de cristaleros. Yo entiendo por exigencia de transparencia el que el citado discurso («Creo en Dios Padre, todopoderoso, etc.») sea, de momento, algo más que un hecho sociológico, algo, p.ej., que meramente «se dice» los domingos en la iglesia desde el Concilio de Nicea, y pase a ser algo que uno dice por sí y no por otro. Lo que está aquí en cuestión es aquello que diferencia mi biografía de un factum cultural que nadie asume, y por tanto lo que constituye la fe como acto existencial, a diferencia del meramente cultural. Creo que esta diferencia no está clara en la propuesta de Choza, donde lo existencial quizás pudiera ser interpretado culturalmente. Pero esa diferencia es decisiva, si es que la religión ha de ser algo más que un fenómeno externamente explicable en clave sociológica. Pues bien, entiendo que la racionalidad tiene esencialmente que ver con la asunción responsable que un determinado sujeto hace de un discurso, en virtud de la cual dicho discurso pasa, de ser lo que «se dice», a ser lo que «yo pienso».

Veamos otro ejemplo. Ante un tribunal se presenta un inculpado de haber matado a su mujer con un cuchillo mientras comían. El inculpado aduce que la mató porque los garbanzos estaban duros. Nos parece, por supuesto, un hecho irracional. No se trata de que no se puedan dar «razones» del hecho; es más, los abogados recaban el testimonio de peritos que «explican» el acontecimiento incluyendo datos de una dramática biografía en el esquema de una teoría psicológica, a resultas de la cual, en efecto, el hecho queda calificado como locura, es decir, se convierte en un hecho físico cuyas causas o razones no están en el sujeto. Nadie, y menos que nadie el mismo autor, entiende que se pueda matar a alguien porque los garbanzos estén duros. Se le

declara inocente de asesinato. Supongamos que ante un hecho semejante el autor termina confesando que mató a su mujer porque era vieja y gorda, tenía a su favor un substancioso seguro de vida y albergaba esperanzas de obtener los favores de una joven y atractiva compañera de trabajo. Esto es otra cosa, el jurado entendería plenamente /238 la racionalidad del hecho sin necesidad de recurrir a perito alguno —¡quién no ha pasado por un mal momento en su vida matrimonial!—, y en consecuencia condenarían al individuo a la máxima pena correspondiente. Pues bien, creo que lo que la tradición ilustrada entiende por razón es justo lo que diferencia ambos supuestos, como aquello, añado yo, que transforma un simple hecho histórico en un acontecimiento existencial, que quiere decir, subjetivamente integrable e integrado en un acto vital reflexivo.

La razón es aquello que justifica como propia una acción o un discurso, lo que, referido más estrictamente a un discurso, lo convierte en «expresión»; o, en terminología escolástica, lo que hace de los actos del hombre (hechos sociológicos) actos humanos. Y aquí es donde tiene sentido la exigencia ilustrada de que ningún discurso puede ser declarado verdadero, que no sea expresión de una subjetividad, lo que ocurre sólo cuando, lo que uno dice, es precisamente lo que piensa, es decir, lo que por sí mismo encuentra justificado. Volviendo al hecho religioso, la actitud ilustrada es de sospecha ante lo que se dice en virtud de una autoridad, que convierte la confesión de fe en mera repetición de un contenido no reflexivo. Si fe es mantener la verdad de un discurso en el que no se expresa la propia subjetividad, creemos lo que no pensamos; y esa fe es servil e irracional repetición de un discurso que puede ser explicado sociológicamente, tanto más cuanto el propio sujeto no puede explicar por qué mantiene como verdad lo que dice. Es en este sentido en el que fe y razón se oponen.

Ahora la clave está en precisar cuáles son las condiciones de asunción reflexiva de un discurso o de una acción, porque en ellas descansa precisamente la racionalidad. No voy a profundizar en esta problemática, que nos llevaría muy lejos, obligándonos a una distinción entre razón teórica y razón práctica, fuera de lugar en este momento. Me limito a señalar que esta cuestión tiene que ver con lo que Choza llama —le sigo en su escaso afán de precisión kantiana— «sujeto trascendental», entendiendo por tal lo que, en abstracto, o en común, o por todos, es pensable, es decir,

lo que puede ser asumido en una reflexión universal en la que al pensar algo el sujeto se piensa a sí mismo. Es evidente que esa universal subjetividad trascendental, trasciende en efecto toda mente particular, es infinita, eterna, etc. Luego podemos decir que es racional lo que piensa ese sujeto absoluto cuando se piensa a sí mismo. Dicho con otras palabras, un discurso es racional, cuando expresa lo que todos podemos asumir como sujetos; cosa que ocurre cuando decimos lo que Dios piensa cuando se piensa a sí mismo. (Da igual desde dónde abordemos el problema: desde el punto de vista de la tradición religiosa, Dios es y tiene que ser racional; desde el punto de vista secularista de la Ilustración, la razón tiene que terminar siendo una diosa.) No es que Dios sea matemático, pero cuando hacemos matemáticas expresamos el contenido formal asumible en una subjetividad infinita, en «toda» subjetividad; por eso todos pueden comprender lo que expresamos. Las razones, suficientes o no, son aquello que /239 refiere los hechos o las conclusiones de un discurso a esa reflexividad original y los muestra como expresiones suyas. Así es racional que alguien, en determinadas circunstancias, mate a su mujer por un seguro de vida, porque esa razón da cuenta de una identidad reflexiva del sujeto, de modo que todos podemos identificarnos con él a través de la citada razón. Mientras que no lo es que la mate porque los garbanzos estuviesen duros, ya que no podemos pensar condiciones por las que alguien pudiese expresarse como sujeto en tal acción. No quiere decir esto que en un contexto no subjetivo no encontremos una explicación, psiquiátrica por ejemplo. Pero esa racionalidad psiquiátrica del luctuoso acontecimiento, nada quita ni pone para que nos siga pareciendo irracional como acto *del* sujeto, de un sujeto con el que nosotros como sujetos pudiésemos comunicar. Por eso, decimos, dicho acontecimiento «no nos cabe en la cabeza», esto es, es para nosotros subjetivamente inasumible (lo que quiere decir que no nos podemos poner como sujetos «en lugar» del otro).

Esto es muy importante en el contexto histórico de la Ilustración. Europa estaba saliendo horrorizada de un periodo de guerras de religión, o como diríamos hoy de agresivo fundamentalismo. Creo que se puede definir el fundamentalismo como la adhesión —que no asunción subjetiva— no reflexiva a un discurso universal. (Toda religión en tanto que saber acerca del origen y fin de todas las cosas implica tal discurso.) Un discurso racional

constituye una expresión libre de un sujeto que, si pretende ser universal, se entiende como propuesta a ser libremente asumida por toda subjetividad. Y aquí se produce una clara disyunción: el discurso libremente asumido, aquel del que nos damos razón a nosotros mismos, constituye un argumento en el que esa razón se ofrece para que otros la asuman con la misma libertad con que se expresa. Por el contrario, el discurso al que uno se adhiere sin reflexión, no tiene otro modo de ser universalizado que la agresión. Por eso todo fundamentalismo es peligroso, tanto más cuanto, en su incapacidad de asumir su contenido como propio, más inseguro se siente de sí mismo y tiene que repetirse mecánicamente como slogan. Ante una multitud que grita cadencialmente lo mismo, hay que huir: son peligrosos. Por eso, la Ilustración exige reflexión a todo discurso, y hace sospechoso de intolerancia a todo el que no la aporte como argumento. Por eso, frente al guirigay fundamentalista, la modernidad propone como contraejemplo la pacífica comunidad de los ilustrados, como aquéllos que pensando por sí mismos pueden libremente pensar lo mismo: la razón se hace «convicción», en el doble sentido de una identificación reflexiva con el propio discurso, pero también en el sentido de esa apertura intersubjetiva por la que toda convicción, si es auténtica, es también expresión «convincente».

Quizás así se pueda entender cómo no es tan barbaridad como parece afirmar que toda subjetividad se constituye existencialmente en y por una universal subjetividad abstracta. Lo que nosotros somos, no es primariamente lo que desde fuera de nosotros se puede describir sociológica o /240 culturalmente, sino lo que asumimos de nosotros mismos y expresamos en una reflexión que es a la vez comunicación intersubjetiva. Creo que esto es lo que quiere decir Aristóteles cuando define al hombre como el animal que tiene un logos (esto es, como el sujeto que puede asumir comunicativamente su animalidad), y que por tanto es esencialmente un animal político (esto es, un animal que es sí mismo en una esencial comunidad abstracta). Lo que verdadera, y no fácticamente, somos, es aquello que podemos comunicar de nosotros mismos, de forma que otros lo entiendan. Por eso, la existencia humana, los actos humanos, son tales en la medida de su racionalidad, es decir, en la medida en que podemos dar, y darnos, cuenta de ellos en una comunicación intersubjetiva. De otra forma son acontecimientos físicos, que se pueden explicar

racionalmente, pero que no son ellos mismos racionales, ni expresión de una existencia subjetiva, es decir, que no son reflejo de lo que verdaderamente somos.

¿Puede la fe religiosa ser racional en el sentido expuesto? La pregunta implica también otra más amplia y previa: ¿podemos pensar reflexivamente todo lo que consideramos cierto?; ¿podemos pretender de nosotros mismos una total reflexión y transparencia comunicativa? Y aquí es necesario decir que no se entiende lo que he querido afirmar si no se asume que nos las habemos en la racionalidad con una idea límite. Sólo Dios es reflexión perfecta, y sólo El piensa absolutamente lo que sabe. Sólo Él es su propio Logos. Por el contrario, en nosotros esa reflexión es imperfecta, y la racionalidad es algo que exige una progresiva realización: saber que se busca. Por eso, esa racionalidad es un ideal que con frecuencia se muestra como déficit. Es decir, es algo que experimentamos en todo momento en que se pone de manifiesto en nuestra conciencia la perplejidad, la duda, la sospecha, y no pocas veces la más brutal e inasumible contradicción. Sabemos muchas cosas de las que no tenemos pruebas, de las que no podemos aportar razones; que no son, en suma, reflexivamente transparentes. Así sabemos cosas tan importantes como quién es nuestro padre, que los experimentos que sustentan nuestra nueva teoría y de los que tomamos nota en el último congreso han sido efectivamente realizados, y que el hombre que estaba en la ventanilla de la caja del banco y al que dimos todo nuestro dinero no era un electricista que pasaba por allí. Y si alguien nos pregunta si hemos comprobado el experimento de Michelson-Morley, le diremos que no tenemos razón para dudar de ellos, como no la tenemos para dudar de nuestra madre. De este modo, creo que, más allá del sentido estricto de racionalidad expuesto, podemos hablar de una racionalidad amplia que, a partir de un compromiso moral con la reflexividad, se extiende potencialmente mucho más allá de la reflexión de la que actualmente somos capaces. Y aquí es esencial lo que, en sentido popperiano, podemos llamar una buena voluntad reflexiva o crítica, capaz de poner en cuestión nuestro provisional saber allí donde éste aparezca como cuestionable o debilitado por argumentos contrarios. Y es este compromiso /241 crítico lo que permite extender la conciencia reflexiva mucho más allá de donde de hecho alcanza. La racionalidad no es entonces, como tampoco lo es nuestra mismi-

dad reflexiva, un factum dado, sino un proceso abierto de autoesclarecimiento y autoexpresión, en el que tiene lugar nuestra maduración como sujetos en la forma de una madurez comunicativa. Nuestro yo emerge en la paulatina transformación reflexiva de nuestra facticidad histórica, en un proceso infinito que culmina en lo que la tradición religiosa llama Juicio Final, en el que por fin sabremos lo que verdaderamente somos, cuando *todos* lo sepan también; cuando nuestra existencia sea pública a la luz de la subjetividad absoluta de Dios.

Dicho esto volvamos a la fe. Pienso que hay religiones inasumibles para una conciencia reflexiva e incapaces de hacerse expresión racional de sí mismas. Como ejemplo límite se me ocurre una religión en la que la divinidad exigiese sacrificios humanos. Pero, sin ir tan lejos, pienso en actitudes (pseudo-) religiosas que desprecian la ciencia, la libertad, o que propugnan una sectaria aniquilación de la personalidad. En este caso, fe y razón se hacen opuestas, y la adhesión a esa fe no puede ser explicada como acto existencial, sino más bien como hecho socio-cultural en el que las razones (históricas, ecológicas, económicas, etc.) son ajenas a los sujetos y a la religiosidad misma. De igual modo, pienso, con filósofos como Hegel, que la gran tradición judeo-cristiana en absoluto es incompatible con las exigencias de una equilibrada ilustración; antes bien sostengo, siguiendo también a Hegel, que se da una esencial continuidad entre ambas. El carácter limitado de nuestra reflexión hace que nuestra adhesión a lo que consideramos cierto esté abierta a tradiciones, autoridades, vivencias y mociones, de las que no podemos dar cuenta y que no encuentran su justificación en nuestra reflexión explícita.

De aquel que se considera de este modo mayor de edad y sólo acepta como cierto lo que por sí pudo investigar, de quien olvida que nuestra reflexión es infantil en su esencial limitación, de ése no es el Reino de los Cielos: no puede creer ni confiar en la palabra de Dios, y se excluye de la comprensión de lo que en ella se ofrece como misterio; del mismo modo como probablemente se queda sin saber quién es su padre. Pero para quien entiende la reflexión, no como un acto cerrado, sino como una tarea abierta, la fe no es tampoco un depósito cerrado en su opacidad, del mismo modo como la infancia no es algo definitivo en la vida del hombre, sino el punto de partida de un proceso de maduración. Por ello, la fe bien puede ser entendida —en el sentido anselmia-

no del *credo ut intelligam*— como el camino adecuado para una racionalidad que desde su creyente infancia va madurando y profundizando en sí misma, mediante la crítica y el estudio, mediante dudas y perplejidades superadas, o no, con esfuerzo. Así, a lo largo de vidas, generaciones y siglos de esfuerzo intelectual, el depósito de la fe, lo que de Dios hemos recibido como mensaje, en el que Él nos expresa lo que es, alcanza lo que El pretendía al expresarse así: que lo entiendan quiénes el /242 creó como sujetos, como imágenes de sí mismo, capaces de corresponder entonces libremente al Amor que así se manifiesta.

De este modo, la fe no es reflexión frustrada, o una contra-reflexión, sino la forma infantil, finita, de la racionalidad. En ella recibimos como misterio una comunicación que no entendemos, que no podemos asumir reflexivamente, pero que debe madurar progresivamente en una reflexión que la verdadera fe, en vez de sustituir, exige, porque en ella se comunica Dios precisamente como fundamento de toda subjetividad, como aquello que guarda como mensaje a descifrar el secreto de nuestra propia mismidad. La reflexión, consciente de que no es resultado logrado, sino exigente tarea por cumplir, no es entonces, frente a la Revelación —nunca debe serlo frente a nada—, soberbia arrogancia, sino humilde, aunque no menos audaz escucha. Sólo entienden los niños, los que admiten que en su limitación la reflexión consiste en el camino abierto hacia una madurez por venir; pero los niños audaces, que quieren por sí mismos saber y entender lo que se les dice.

Creo que esta humilde audacia de la razón es la actitud correcta ante una religión que revela lo siguiente:

> «En el principio era el Logos, y el Logos estaba en Dios, y el Logos era Dios (...). Todo fue hecho por El, y sin El nada se hizo. Cuanto ha sido hecho, es vida en El, y la vida es la luz de los hombres; la luz luce en las tinieblas, y las tinieblas no la sofocaron (...). Y el Logos se hizo carne, y habitó entre nosotros, y nosotros vimos su gloria, cual Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (Jn, 1, 1-14).

Quien en esto crea, tiene que intentar entenderlo, por sí mismo, libre y no servilmente, de modo que otros lo puedan entender también, es decir, dando testimonio racional de su fe.

JORGE MANRIQUE, GARCILASO, QUEVEDO: SOBRE EL AMOR Y LA MUERTE

Originalmente publicado en:
Comentarios de Textos Literarios Hispánicos. Homenaje a Miguel Ángel Garrido. Eds. Esteban Torre y José Luis García Barrientos. Madrid: Síntesis. 1997. ISBN: 84-7738-345-6. Págs. 245-257

ABSTRACT:

Love and death do not rhyme. They are incompatible, but come in poetry again and again intertwined in an eternal fight, as tough each would be the counter-measure of the other. In Castilian Poetry, by Manrique seems death to have the upper hand; by Garcilaso and Quevedo undoubtedly gains love.

Amor y muerte no riman. Son incompatibles, pero una y otra vez se mezclan en la poesía como si uno fuera contramedida de la otra. En la poesía castellana, en Manrique parece llevar la muerte la ventaja; en Garcilaso y Quevedo gana sin duda el amor.

Vivimos en una cultura escindida; y una de las manifestaciones de esta escisión la encontramos en el creciente distanciamiento académico entre filología y filosofía, y de ambas respecto de la obra de arte poética. Estamos lejos de épocas heroicas y originales del pensamiento en las que la verdad sobre la naturaleza se expresaba en los mismos versos que servían para alabar las virtudes guerreras de los Helenos. Que esto es grave pérdida, nadie lo discute; por más que en el afán por hacernos con parcelas incomunicables del Presupuesto, seamos los mismos académicos los culpables del proceso.

Pero no me voy a quejar, precisamente ahora que como filósofo he sido invitado a colaborar en el homenaje académico a Miguel Ángel Garrido, eminente filólogo, semiótico y teórico de la literatura. Es evidente que no se espera de mí, lego en materias filológicas, una aportación metodológicamente congruente con su obra, ni un comentario de sus logros científicos. Más bien a alguien se le ha ocurrido, al incluirme a mí en la lista, que vale la pena un esfuerzo por reconstruir entre viejos amigos y discípulos que con él todavía estudiamos «Letras», algo de ese discurso con el que, sin ser otra cosa que hombres que se esforzaban por dis-

cernir lo verdadero de lo falso, aún hablábamos, más acá de los métodos, de la vida y de la muerte, de lo divino y lo humano.

Valga pues como homenaje a un humanista, estos apuntes en los que se pretende recoger en algunos poemas clásicos de nuestra tradición castellana una comprensión del mundo y de la vida, eminentemente filosófica, precisamente allí donde es más poética.

* * *

Dice Hegel de la obra de arte que es la manifestación sensible de lo absoluto, y en este sentido, despliegue inteligible de lo verdadero. En esta consideración Hegel no es original, sino que recoge en lo fundamental la concepción romántica del arte y del pensamiento, en la que —aplicando en la misma raíz el postulado de la fusión de los géneros— se rompen los límites entre pensamiento reflexivo y expresión poética, hasta el punto de hacer a ésta adecuada expresión de aquél. Poetas, filólogos y filósofos románticos —sirva de muestra la hermandad intelectual entre Novalis, Friedrich Schlegel y Schelling— enmiendan así irreversiblemente el principio platónico-aristotélico según el cual el logos poético, al dirigirse fundamentalmente a conmover el ánimo mediante recursos sensibles —p.ej. ritmo, medida y rima—, no tiene como objeto propio la verdad de ese discurso, sino, efectivamente, su eficacia psicológica. Desde este planteamiento, el contenido lógico de la obra poética era algo secundario en ella; y se corría peligro, cuando se hacía de esa obra poética un paradigma moral o teológico, de convertir en guía de la razón lo que no eran sino recursos sensibles en los que se apoyaba la eficacia retórica, con la que fácilmente el arte nos hace confundir la verdad. La posibilidad de bellas obras de arte, teóricamente falsas y moralmente malas, puso en guardia a todo el mundo clásico cristiano, que sigue a Aristóteles en este análisis, hasta el punto de que para San Agustín la pasión por el teatro, como «espectáculo» que es, es algo tan deleznable y peligroso como aficionarse al pugilato.

Son los románticos los que llaman la atención sobre algo que la filosofía clásica sabía pero que olvidó precisamente en el análisis del arte, a saber, lo que técnicamente se denomina la conversión de los trascendentales, según la cual lo verdadero, lo bueno y lo bello, no son sino manifestaciones de lo mismo, de la

/246 unidad del ser, en los distintos órdenes del discurso teórico, de la decisión moral, o de la sensibilidad artística. Platón lo sabía. La belleza es, dice, la más sensible de las ideas, aquello que despierta en nosotros el deseo de lo perfecto, precisamente allí donde esa perfección del ideal está intelectualmente ausente y se muestra como un deseo de lo que no se tiene y que se ofrece, oculto aún, en la forma de lo sensible.

Es cierto que en este modo limitado de darse, lo perfecto es susceptible de ser malinterpretado, precisamente porque en su forma sensible la idea se esconde más allá de su dación inmediata. Por eso el platonismo, Aristóteles, y en general toda la patrística cristiana posterior, ejercen sobre la belleza y las artes una verdadera filosofía de la sospecha (Por lo demás, salvo radicalismos iconoclastas, este recelo cristiano frente a la belleza sensible, es verdaderamente suave comparado con la fobia imaginera de judíos y mahometanos; razón por la cual el cristianismo nunca ahogó la fuente de la fecundidad artística.) Pero la raíz positiva de una comprensión unitaria de la razón, es perfectamente recuperable, y eso es lo que hace el romanticismo. De una forma además en la que se toma la palabra al platonismo, allí donde éste ve el ideal como perfección que en sí misma tiene que ser inaccesible a una mente que en su carácter finito está insuperablemente ligada a lo sensible. De este modo, si la belleza es un modo imperfecto de presentarse la verdad y el bien, hemos de concluir que ése es el modo adecuado a la imperfección de nuestra naturaleza sensible. Y de ahí la rotunda conclusión romántica: la experiencia del arte, y muy concretamente el logos poético, es el modo verdaderamente humano de acceder a la contemplación de lo absoluto. No hay filosofía que pueda ser humanamente verdadera si no es al tiempo poesía. La poesía no es entonces un estatuto menor del Logos, sino aquél en el que el discurso humano, en su fractura metafórica alcanza simbólicamente a decir más de lo que de hecho dice, y se potencia entonces hasta hacerse expresión de lo divino, y de lo que de divino hay oculto en lo humano y natural.

Los románticos llegan a esta comprensión rompiendo, evidentemente, con una tradición escolástica, mejor diríamos académica, de la filosofía, que se extiende de Aristóteles a Kant. Pero esta revolución filosófica no inaugura un nuevo modo de pensar, sino que precisamente permite descubrir el contenido filosófico de

una tradición estética que ellos entienden como la verdadera alma reflexiva de Occidente. La verdad no es algo que hayamos de buscar en las doctrinas discrepantes de los sabios, o añadiendo sobre ellas una nueva enmienda teórica, sino aquello que guarda en sorprendente unanimidad la tradición literaria de nuestra cultura, desde los cuentos que narran las viejas a los niños y que los hermanos Grimm rescatan del calor de los fogones, a las reflexiones, verdaderos paradigmas de humanidad, contenidas en las grandes obras literarias de Dante, Shakespeare y Calderón de la Barca. Eso es lo que Friedrich Schlegel llama espíritu «romántico», buscando una etimología que tiene que ver con el *«Roman»* alemán —la verdad es novelesca—, pero también con los «romances» latinos, con la idea que la Humanidad ha alcanzado de sí misma, y que transmite cantada, con ritmo, medida y rima, /247 de forma que sea, más allá de los libros, fácilmente asimilable por viejas analfabetas en verso de «arte menor».

* * *

La reverencia que nuestra literatura clásica despierta en los románticos y que culmina, por ejemplo, en la traducción por los hermanos Schlegel de las obras completas de Calderón de la Barca, está justificada por el interés de los autores castellanos del siglo XV al XVII por las grandes cuestiones que afectan a la imagen que el hombre tiene de sí mismo. Si toda poesía tiene un sentido humanístico, esto no es cierto en la misma medida de todas ellas, y sí lo es en grado sumo en la obra de Jorge Manrique, de Garcilaso de la Vega, y de Francisco de Quevedo.

Hasta el punto de que el primer gran poema de nuestra lengua, en la que ésta se presenta ya acabada y capaz de ser cauce de una visión del mundo y de la vida que trascienda la simple gracia del Marqués de Santillana, constituye una reflexión sobre la vida en forma de coplas que Jorge Manrique hace a la muerte de su padre.

Pocos poemas tienen mayor contenido filosófico que este primero, sin que sea preciso buscar este contenido en un simbolismo oculto que precisase de una hermenéutica psicoanalítica o de un análisis deconstructivista. Allí donde la filología se hace tan sofisticada, corre peligro de no respetar con sus técnicas propias lo que son en los poemas intenciones respetables que motivan directamente la obra artística. Sobre todo, donde en su sencillez

clásica la poesía aún no se pierde en un bosque de metáforas, y lo que quiere decir todavía tiene que ver con lo que dice. El frescor de la poesía clásica castellana pide, pues, un comentario que intente recoger el texto en su llaneza; y en este caso un comentario filosófico a lo que a través de la expresión poética quiere transmitir una comprensión filosófica del mundo, de la vida y de la muerte.

Como todo filósofo, el poeta insta a recordar y a despertar así del sueño a la vigilia de la verdad:

Recuerde el alma dormida,
avive el seso y despierte,
contemplando
cómo se pasa la vida
cómo se viene la muerte,
tan callando.

Desde la experiencia de la muerte Jorge Manrique recoge en su poema una milenaria reflexión sobre el carácter negativo de la temporalidad, que impide afirmar como absoluto el bien que la voluntad en su somnoliento engaño quiere eterno; por eso hay que recordar

Cuán presto se va el placer,
cómo después de acordado
da dolor, /248
cómo a nuestro parescer
cualquiera tiempo pasado
fue mejor.

El tiempo es la ausencia de todo bien en el pasado; ausencia que se hace, al recordar el bien perdido, necesario dolor en el presente. Por eso, en su esencial temporalidad, en ese fluir en el que se escapa de sí, la vida es siempre sólo el recuerdo de sí misma, como reflexión que fracasa a la hora de auto-poseerse: la vida es un constante perderse a sí misma; y el tiempo es la fractura que pone al descubierto su inidentidad, su límite respecto de sí, su finitud, en la que nada es lo que *es*, sino lo que *fue*, o lo que *será*. Y el error fundamental que convierte nuestra autoconciencia en engaño, consiste en olvidar esto, o incluso en consolarnos de la caducidad del presente con la esperanza del bien por venir. Error,

Pues si vemos lo presente
cómo en un punto se es ido
y acabado,
si juzgamos sabiamente,
daremos lo no venido
por pasado.
No se engañe nadie, no,
pensando que ha de durar
lo que espera
más que duró lo que vio,
pues todo ha de pasar
por tal manera.

El tiempo, como límite absoluto del vivir, decreta la vanidad de toda esperanza; pues por lo mismo que aún no ha llegado el bien futuro, pasará cuando acontezca y será ido. La vida es un fluir, un constante pasar que termina en la nada que anula toda diferencia:

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar a la mar
que es el morir:
allí van los señoríos
derechos a se acabar e consumir,
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
y más chicos,
que allegados son iguales
los que viven por sus manos
y los ricos.

En definitiva, la sabiduría que el poeta recoge es la que Nietzsche llamará el Nihilismo Europeo. Una sabiduría que consiste en despertar a la amarga verdad /249 de que, si el tiempo es el límite último del vivir, no hay valor alguno que pueda resistir su negatividad. Nada es; tampoco se puede decir que todo será; porque el tiempo ya alcanza a toda promesa temporal y la convierte en lo ya pasado. Todo bien es lo *sido*, y de este modo lo que ya no está. No es, pues, que la muerte sentencie la vanidad de toda esperanza; la muerte no es más que el corolario último de la temporalidad, una especie de sanción de lo que ya sabemos, a saber, que nada vale nada; porque ante el límite del tiempo la voluntad

es impotente para afirmar la perdurabilidad del bien que pretende. No es que vivamos en el tiempo porque hayamos de morir, sino que morimos porque nuestra vida está ya negada en su esencial temporalidad. La muerte es el fatal final que el tiempo ya anuncia. Todo lo hermoso es ya pasado, y la muerte no viene sino a segar hierba seca.

> Decidme, la hermosura,
> la gentil frescura y tez
> de la cara,
> el color y la blancura,
> cuando viene la vejez,
> ¿cuál se para?
> Las mañas y ligereza
> y la fuerza corporal
> de juventud,
> todo se torna graveza
> cuando llega el arrabal
> de senectud.
> Por eso,
> Ved de cuan poco valor
> son las cosas tras que andamos
> y corremos,
> que, en este mundo traidor,
> aun primero que muramos
> las perdemos.

La vida es un lamento en esto que Nietzsche llamará la contrariedad de la voluntad contra el tiempo y su «fue» (*des Willen Widerwille gegen die Zeit und ihr «es war»*), el lamento de una derrota irremisible.

Es éste uno de los puntos en los que la intuición poética aterriza en un terreno en el que su autenticidad no se deja engañar por fáciles soluciones. Se entiende, quizás, mejor lo que quiero decir si digo a continuación que la experiencia de la que aquí se trata, por más que por Nietzsche, por el mismo Jorge Manrique, y por innumerables creyentes, haya sido entendida como una experiencia cristiana de la vida, no pone de manifiesto sino el sentido de una radical desesperación, que surge allí donde el vivir es entendido como esencial temporalidad. Una tal visión es pagana en su raíz. Por eso digo que no caben fáciles solu- /250 ciones, y

cuando desde aquí apelamos a la eternidad, lo único que encontramos en ella es la sanción de la muerte, en la forma de esa anulación de la capacidad de querer que la tradición nihilista, mal llamada cristiana, denomina «descanso eterno».

> Este mundo es el camino
> para el otro, que es morada
> sin pesar;
> mas cumple tener buen tino
> para andar esta jornada
> sin errar.
> Partimos cuando nacemos,
> andamos mientras vivimos,
> y llegamos
> al tiempo que fenecemos;
> así que cuando morimos
> descansamos.

Llegamos al tiempo que fenecemos. La vida termina en la muerte, ése es su fin y la inevitable meta de todo esfuerzo. Y sólo ella es el reposo de una pasión de eternidad que el tiempo declara inútil. Sólo la anticipada aceptación de la muerte, la desesperación asumida, nos libera del loco afán de un querer vacío de sentido.

> No gastemos tiempo ya
> en esta vida mezquina
> por tal modo,
> que mi voluntad está
> conforme con la divina
> para todo;
> y consiento en mi morir
> con voluntad placentera
> clara y pura,
> que querer hombre vivir
> cuando Dios quiere que muera
> es locura.

Nada más se encontrará en su poema sobre la vida eterna, que no es sino la negación que ya guarda en sí la temporalidad. El Dios en el que cree Manrique, tal y como se expresa en su poema, no es señor de vivos sino de muertos; porque todo lo que

vale, «la gentil blancura y tez de la cara», está ligado al tiempo, y es lo que en el tiempo se marchita.

* * *

La cuestión que quiero plantear aquí es: ¿representa esta antropología manriqueña un común denominador de la tradición castellana, tal y como se plasma en nuestra literatura? ¿Es el alma de España nihilista, como parece querer /251 plasmar la plástica de El Greco, cuyo supuesto ardor mediterráneo y color veneciano parecen haberse ahogado en el triste meandro toledano?

No cabe duda de que es ésta una veta de nuestra tradición. Por cierto una veta menos «cristiana» de lo que se ha pretendido y que desemboca en esa percepción en la que en toda Europa se entiende lo español, aparte la «Leyenda Negra», como paradigma del orgullo. Tiene esto que ver, una vez más, con algo que ha puesto de manifiesto Nietzsche, a saber, que el Superhombre es el Ave Fenix que surge de las cenizas de la desesperación.

El Duque de Rivas cuenta en el romance de *Un Castellano Leal*, la historia del Conde de Benavente, que se negó a albergar en su palacio toledano al Condestable de Borbón, traidor a su Rey de Francia, pero decisivo aliado en esa traición del Emperador Carlos en la batalla de Pavía. El Emperador obligó al Conde a cumplir en su nombre sus deberes de anfitrión; por lo cual, y tras haber habitado el de Borbón su casa por sólo unos días, el Conde de Benavente hizo quemar su palacio mancillado por la presencia del traidor.

En versos no muy buenos concluye el Duque de Rivas su romance:

> ... tragose
> tantas riquezas el fuego,
> a la lealtad castellana
> levantando un monumento.
> Aun hoy unos viejos muros
> del humo y las llamas negros,
> recuerdan acción tan grande
> en la famosa Toledo.

Y es que el desprecio del mundo, situando a la voluntad en el centro de una vorágine de desesperación, allí donde nada puede afirmar ni rescatar del tiempo, la hace soberana del mundo en un querer que en su desesperación se hace negativo. Frente a la

muerte que de todo se apodera y al aceptarla como el sino de toda realidad, la voluntad se erige en centro que de nada depende ya, que a nada se aferra, que afirma o destruye, porque sí, en el ejercicio de un juego soberano, que desde su honra ante nadie responde. El Superhombre de Nietzsche quizás tenga más que aprender del Conde de Benavente, del pueblo de Zalamea, de D. Quijote, en definitiva, que de masas germánicas marcando el paso.

* * *

Pero vuelvo a preguntar, ¿es éste el rasgo antropológico definitivo de nuestra tradición literaria? Una y otra vez, parece que sí. Ni el buen Garcilaso, casi italiano en su verso, europeo glorioso, joven al que la muerte sorprende casi de casualidad, se escapa del alma elegíaca de nuestra poesía:

¡Oh miserables hados! ¡Oh mezquina
suerte la del estado humano, y dura,
do por tantos trabajos se encamina!
Y ahora muy mayor la desventura /252
de aquesta nuestra edad, cuyo progreso
muda de un mal en otro su figura.
¿A quién ya de nosotros el eceso
de guerras, de peligros y destierro
no toca, y no ha cansado el gran proceso?
¿Quién no vio desparcir su sangre al hierro
del enemigo? ¿Quién no vio su vida
perder mil veces y escapar por yerro?
¿De cuántos queda y quedará perdida
la casa y la mujer y la memoria,
y de otros la hacienda despendida?
¿Qué se saca de aquesto? ¿Alguna gloria?
¿Algunos premios o agradecimientos?
Sabralo quien leyere nuestra historia.

Por doquier aparece pues la imposibilidad de redención para un sujeto que quisiera salvarse con sus circunstancias; sólo cabe el total desasimiento, el abandono del mundo y la triste y elegíaca redención del yo en la negación de todas las cosas.

Vayamos a Quevedo, y con la decadencia de España que se anuncia el poeta no hace sino regodearse en la hecatombe que en su misma vida el tiempo anticipa:

Miré los muros de la patria mía,
si un tiempo fuertes, ya desmoronados,
de la carrera de la edad cansados,
por quien caduca ya su valentía.
Salí al campo: vi que el sol bebía
los arroyos del hielo desatados,
y del monte quejosos los ganados
que con sombras hurtó su luz al día.
Entré en mi casa: vi que, amancillada,
de anciana habitación eran despojos;
mi báculo, más corvo y menos fuerte.
Vencida de la edad sentí mi espada,
y no hallé cosa en que poner los ojos
que no fuese recuerdo de la muerte.

Y, una vez más, la contemplación metafísica del tiempo:

¡Ah de la vida! ¿Nadie me responde?
¡Aquí de los antaños que he vivido!
La Fortuna mis tiempos ha mordido;
las Horas mi locura las esconde.
¡Que, sin poder saber cómo ni adónde,
la salud y la edad se hayan huido!
Falta la vida, asiste lo vivido,
y no hay calamidad que no me ronde. /253
Ayer se fue; mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto;
soy un Fue, y un Será y un Es cansado.
En el hoy y mañana y ayer, junto
pañales y mortaja. Y he quedado
presentes sucesiones de difunto.

* * *

¿Es esto todo lo que la poesía tiene que ofrecer como resultado de su reflexión sobre la vida? ¿No hay otra experiencia del mundo que aquella que decreta la imposibilidad de amar? Porque, en efecto, una vida que así se entiende es la radical negación del amor, si es que no podemos poner los ojos sobre nada que no sea recuerdo de la muerte. El amor es la gran voluntad contraria al tiempo. Amar es afirmar algo más allá de toda relatividad, de toda decadencia, y es por tanto el intento de rescatar el bien amado del tiempo, afirmándolo como reflejo eterno de lo divino.

La experiencia del amor es la experiencia de que hay algo que merece no morir, no pasar, que es absoluto. Bien lo dice Garcilaso, el buen caballero:

Corrientes aguas, puras, cristalinas;
árboles que os estáis mirando en ellas,
verde prado de fresca sombra lleno,
aves que aquí sembráis vuestras querellas,
hiedra que por los árboles caminas,
torciendo el paso por su verde seno:
yo me vi tan ajeno
del grave mal que siento,
que de puro contento
con vuestra soledad me recreaba,
donde con dulce sueño reposaba,
o con el pensamiento discurría
por donde no hallaba
sino memorias llenas de alegría.

Es la otra cara de la moneda. El alma enamorada hace la experiencia del absoluto valor de todas las cosas, y el mundo se revela como paraíso, allí donde es marco del amor correspondido. No hace falta mucho comentario filosófico, lo dice mejor Boscán en tercetos encadenados:

Y así yo por seguir aquesta vía,
heme casado con una mujer,
que es principio y fin del alma mía.
Esta me ha dado luego un nuevo ser,
con tal felicidad que me sostiene
llena la voluntad y el entender...
Agora son los bienes que en mí siento, /254
firmes, macizos, con verdad fundados,
y sabrosos en todo el sentimiento.
Solían mis placeres dar cuidados,
Y al tiempo que venían a gustarse
ya llegaban a mí casi dañados.
Agora el bien es bien para gozarse,
y el placer, es lo que es, que siempre place
y el mal ya con el bien no ha de juntarse.
Al satisfecho todo satisface;
y así también a mí, por lo que he hecho,

cuanto quiero y deseo se me hace.

El amor es lo contrario del tiempo, si éste es la distensión de una vida que en nada se encuentra a sí misma, Boscán halla en la mujer amada el principio y fin de su querer. Ya nada se le escapa, porque en el abrazo amoroso el alma abarca el mundo y lo recoge redimido de su límite en la interioridad de un acto absoluto en el que todo tiene valor eterno. Por eso es mi amor mi tesoro, cielo, vida mía, sinónimos todos de aquello a quien llamamos "cariño".

Estamos en las antípodas. Si en la experiencia del tiempo, heraldo de la muerte, nada valía nada y el ser sucumbía en la catástrofe nihilista de un discurrir sin sentido, el amor diviniza ahora todas las cosas y encuentra valor definitivo en lo más nimio.

Una vez más, se ve el sentido último de esta experiencia en su radicalización teológica, que no es otra que el paganismo panteísta. Si el nihilismo representa una falsa trascendencia que disuelve todo bien en la nada, el bucolismo erótico que aparece en este entusiasmo amoroso, cierra igualmente al paso hacia un más allá que sencillamente es algo de lo que podemos prescindir, pues nada puede añadir a lo que *ya* es perfecto.

* * *

Volviendo ahora al sentido antropológico de nuestra literatura castellana, creo que corre peligro de ser malinterpretado si accedemos a él desde la parcialidad de cualquiera de las dos experiencias descritas. Por un lado nos encontramos con la soberbia desesperanza; por otro con el entusiasmo lírico del enamoramiento adolescente. Y pienso que la sorprendente madurez filosófica de nuestra tradición poética se pone de manifiesto sólo en la tensión que surge entre estos dos polos extremos. La vida no es la hecatombe nihilista de una muerte anticipada en el tiempo, ni es tampoco la ingenuidad bucólica de un lirismo ciego, sino la madura asunción de un drama en el que se narra esa épica contienda entre el amor y la muerte en que la vida misma consiste.

Ya no se trata de la propia muerte, que el tiempo anticipa; pues hay otra más cruel que viene a robarnos precisamente la redención de lo caduco que el amor prometía. La muerte de la amada es la victoria provisional de la nada del tiempo sobre el amor, y en ella se consagra la vaciedad de la ilusión que el amor supuso. Así narra Garcilaso el duro desgarro, la más fuerte de las

desilusiones, en los que a mí me parecen los más bellos versos de nuestra literatura: /255

Y en este mismo valle, donde agora
me entristezco y me canso, en el reposo
estuve ya contento y descansado.
¡Oh bien caduco, vano y presuroso!
Acuérdome durmiendo aquí algún hora,
que despertando, a Elisa vi a mi lado.
¡Oh miserable hado!
¡Oh tela delicada,
antes de tiempo dada
a los agudos filos de la muerte!
Más convenible suerte
a los cansados años de mi vida,
que es más que el hierro fuerte,
pues no la ha quebrantado tu partida.

¿Do están agora aquellos claros ojos
que llevaban tras sí, como colgada,
mi alma doquier que ellos se volvían?
¿Do está la blanca mano delicada,
llena de vencimientos y despojos
que de mí mis sentidos le ofrecían?
Los cabellos que vían
con gran desprecio el oro,
como a menor tesoro,
¿adónde están? ¿Adónde el blando pecho?
¿Do la columna que el dorado techo
con presunción graciosa sostenía?
Aquesto todo agora ya se encierra,
por desventura mía,
en la fría, desierta y dura tierra.

La muerte es el último desengaño del amor, lo que decreta la vanidad de todo querer que pretenda la eterna afirmación del objeto de sus afanes. Así lo entiende Jorge Manrique:

¿Qué se hicieron las damas,
sus tocados, sus vestidos,
sus olores?
¿Qué se hicieron las llamas
de los fuegos encendidos

de amadores?

Y así lo entiende ese otro contemporáneo de Garcilaso, el Duque de Gandía, que al ver muerta a su señora, la Reina Isabel, tal como se narra la historia, renunció a seguir amando, bajo el lema: «No más servir a señor, que se me pueda morir». Digo tal y como se narra la historia, porque, en efecto, tal y como se narra, la his- /256 toria tiene un triste final, cerrado a la esperanza. Porque en esta circunstancia, el recurso a la trascendencia, a un «amor divino», es nihilista; ya que el nuevo objeto amado no tiene en sí otro contenido que la negación de todo bien concreto, y en su carácter abstracto ese bien supremo e imperecedero es puro contrapunto del absoluto desprecio a todas las cosas a que el tiempo y la muerte nos invitan. Ese Dios cuyo amor es desprecio del mundo, no es otra cosa, dice Nietzsche —y dice bien— que la consagración del nihilismo; porque, así entendido, Dios está tan muerto como el bien concreto que el tiempo y la muerte, en su nombre, disputan a todas las cosas.

Creo que Garcilaso sabe más, con un saber que es en mi opinión una vía más equilibrada hacia una verdadera trascendencia, que lejos de ser negación de todo valor temporal, es redención definitiva de lo que en el tiempo aspira a ser; y de lo que en esa aspiración, en la forma de una tendencia por cumplirse, el amor descubre ya como heraldo de lo absoluto.

Garcilaso, el buen caballero, sabe, en concreto, que todo amor es prenda de su verdad futura y anticipo de algo que el tiempo sólo puede anunciar. Por eso es más fuerte que el tiempo, y más que la muerte, su sanción definitiva; pero definitiva sólo respecto de algo tras lo cual el amor descubre aquello hacia lo que el tiempo tiende dejando atrás sólo a sí mismo; sólo sobre la envoltura caduca de lo amable tiene poder la muerte, y amar no es otra cosa que descubrir eso:

¡Oh hado esecutivo en mis dolores,
como sentí tus leyes rigurosas!
Cortaste el árbol con manos dañosas,
y esparciste por tierra fruto y flores.
En poco espacio yacen mis amores
y toda la esperanza de mis cosas,
tornadas en cenizas desdeñosas,
y sordas a mis quejas y clamores.

Las lágrimas que en esta sepultura
se vierten hoy en día y se vertieron
recibe, aunque sin fruto allá te sean,
hasta que aquella eterna noche oscura
me cierre aquellos ojos que te vieron,
dejándome con otros que te vean.

La intuición es genial. La muerte ciertamente se lleva algo: aquello que como amante llamé "vida mía", y con ella "toda la esperanza de mis cosas".

Ella en mi corazón metió la mano
y de allí se llevo mi dulce prenda:
que aquél era su nido y su morada.

Pero la intuición poética descubre que eso que la muerte se lleva, no es algo que ella robe, sino lo que guarda más allá del tiempo; ya que el amor ha descubierto /257 que precisamente más allá de ese límite está el lugar natural de lo que afirma y descubre como perfecto, como valor eterno. Y ahora cambia de modo radical el modo en que el amante ve la muerte: ya no es lo que devalúa todo afán de querer, sino lo que abre el dominio de lo definitivo e infinito, eso que el amor, en el tiempo y pese a él, sólo adivina como lo divino oculto en todo lo que existe y es así digno de ser amado. El que ama sabe que hay en todas las cosas algo más fuerte que la muerte, y precisamente en la muerte, el amor abre el reino de la esperanza.

La poesía castellana —probablemente toda poesía— narra, decíamos, la épica lucha del amor y la muerte, contienda no dirimida en el tiempo. Pero, pese al primer análisis, pese a Manrique, no reconoce la victoria de la caducidad, la vanidad de los afanes, ni siquiera se limita a declarar tablas en el combate, sino que saca de la experiencia poética del amor el anuncio de una definitiva victoria de la vida, de la que el mismo amor es prenda. Es Quevedo, el tantas veces triste, siempre irónico, y profeta de decadencias, el que más genialmente ha dado voz a esta filosofía de la esperanza:

Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra que me llevare el blanco día,
y podrá desatar esta alma mía
hora a su afán ansioso lisonjera;
mas no de esotra parte en la ribera

dejará la memoria en donde ardía;
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa.
Alma a quien todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido,
su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán ceniza, más tendrán sentido:
polvo serán, más polvo enamorado.

No queda más por comentar. Pero es lástima que no podamos dejar aquí al poeta la última palabra, pues ello sería silenciar un clamor de esperanza del que está llena la literatura castellana. «La memoria en donde ardía» el alma, no es el recuerdo de lo pasado y así anticipo elegíaco de la muerte, sino un recuerdo que alcanza lo divino en nosotros, en la amada, en las cosas. No hay canto más lastimero que el de Nemoroso por su Elisa muerta, y sin embargo Garcilaso sabe, que la ausencia, sentida como tal, no es sino promesa de una plenitud que su amada anunciaba sin engaño. Y si se ha ido más allá de la muerte, es porque lo divino que en ella descubrió, no tiene su sitio en esta parte de la ribera del tiempo.

Divina Elisa, pues agora el cielo
con inmortales pies pisas y mides
y su mudanza ves, estando queda,
¿por qué de mí te olvidas y no pides /258
que se apresure el tiempo en que este velo
rompa del cuerpo, y verme libre pueda?
Y en la tercera rueda
contigo mano a mano
busquemos otro llano,
busquemos otros montes y otros ríos,
otros valles floridos y sombríos,
donde descanse y siempre pueda verte
ante los ojos míos,
sin miedo y sobresalto de perderte.

Jorge Manrique cuenta poco de la vida eterna; sólo que en ella nada se salva de lo que aquí en triste engaño amamos. No es tierra de amores. Lo eterno y divino es para él lo «otro», lo absolutamente distinto, la Perfección que niega y disuelve todas las

perfecciones, y ante la cual el alma sólo llega desnuda de todo afán, y por lo tanto ciega del mínimo deseo: a esa vida eterna nadie quiere ir, porque en ningún sitio se está como en casa de uno. Y esa tierra extraña no es, desde luego, nuestra casa. Garcilaso también habla de «otro llano», de «otros montes y otros ríos», en los que descansar sin sobresalto en la contemplación definitiva de la amada. Pero esa alteridad —como decimos los filósofos— no es para los amantes el reino de lo extraño, sino la eterna renovación —¡otra vez!, es lo que siempre pide la voluntad amorosa— de todas las cosas, de aquellas «corrientes aguas, puras, cristalinas», de los árboles que en ellas se miraban, por donde, satisfecho, en su amor el pensamiento discurría, sin hallar sino memorias llenas de alegría.

El amor descubre el mundo como Dios lo ve, ya terminado, eterno y perfecto; como paraíso del que el tiempo nos separa, y al que la muerte nos conduce, siempre, de nuevo…, a casa.

De esto supieron nuestros poetas.

Ahora sí tiene, de nuevo Quevedo, la última palabra:

Ya formidable y espantoso suena
dentro del corazón el postrer día;
y la última hora, negra y fría,
se acerca, de temor y sombras llena.
Si agradable descanso, paz serena,
la muerte en traje de dolor envía,
señas da su desdén de cortesía;
más tiene de caricia que de pena.
¿Qué pretende el temor desacordado
de la que a rescatar piadosa viene
espíritu en miserias añudado?
Llegue rogada, pues mi bien previene;
hálleme agradecido, no asustado;
mi vida acabe, y mi vivir ordene.

NOVALIS: EL MITO DE SAÏS EN LA CONCIENCIA ROMÁNTICA

Publicado originalmente en:
Alemania y las Culturas de Oriente Medio. Eds. Fernando Magallanes y Juan Antonio Pacheco. Sevilla: Kronos Universidad, 1997. ISBN: 84-88620-83-7. Págs. 121-134

ABSTRACT:

In the temple of Saïs there is a veiled image of the goddess Isis that no one with sin can unveil without dying. For the community of younglings that want to be initiated in those secrets, to try is, though, an irresistible temptation, because the veil, as a universal hieroglyph, hides the mystery of all things and mainly of the own self. In the post-Kantian world of Jena Schiller popularized in a sonnet this legend as a metaphor of the last sense of idealism. And Novalis reformulates the myth, in which his hero Hyacinth gets victorious in the quest, not directly looking for himself, but through love. The woman, darling and mother, becomes then the middle for the discovery of the secrets of nature as the absolute selfness of all things.

En el temple de Saïs hay una imagen de la diosa Isis cubierta por un velo que nadie con culpa puede descubrir sin morir. Sin embargo, para la comunidad de discípulos que quieren ser iniciados en esos secretos, intentarlo es una tentación irresistible, porque el velo, como un universal jeroglífico, oculta el misterio de todas las cosas y especialmente para cada uno el de la propia subjetividad. En el mundo post-kantiano de Jena Schiller popularizó en un soneto esta leyenda como metáfora del sentido último del idealismo. Y Novalis reformuló este mito, el que su héroe Jacinto resulta victorioso, no buscándose directamente a sí mismo, sino a través del amor. La mujer, como amada y madre, se convierte así en el medio para descubrir los secretos de la naturaleza como absoluta mismidad de todas las cosas.

Sin duda alguna, el punto de referencia para nuestra cultura occidental a la hora de determinar paradigmas, ha sido Grecia. Todos los renacimientos, todo intento de buscar en nuestras raíces la savia para una nueva regeneración, buscan su inspiración en un modelo de humanidad y de convivencia que floreció, en efecto tan fugazmente como las flores, en la Grecia clásica. Al me-

nos es un tópico de nuestra cultura que fue probado dos veces: en el siglo XV y XVI, dando lugar a lo que propiamente entendemos por Renacimiento, y a fines del siglo XVIII, en lo que en las artes plásticas se conoce como Neoclasicismo, en la literatura alemana como Clasicismo, y en general, en el orden político, en el intento revolucionario de restaurar el republicanismo.

Sin embargo, si en el primer Renacimiento, con la recuperación que hacen los humanistas de los textos grecolatinos, y los arquitectos y artistas plásticos de las formas y figuras clásicas, el resultado es, como producto cultural, relativamente estable, el Neoclasicismo de la Ilustración tardía resulta mucho más confuso. Quizás no en las artes plásticas de Canova, Gerard, David, y en los estilos pompeyano e imperio; pero sí ciertamente en los productos filosóficos, literarios y políticos; en la obra de Goethe y Schiller, en la poesía de Hölderlin y Novalis, en la filosofía de Kant primero y, sobre todo, de Fichte, Schelling y Hegel posteriormente.

Y es que, quizás de una manera intuitiva, la vuelta a Grecia se presentaba a la conciencia europea —más específicamente para lo que aquí nos interesa, germánica— como un intento de recuperar un paradigma que ya no era simple y geométricamente definido como las proporciones de un templo. Más bien se intuía en el alma griega una profundidad, unos pliegues telúricos que sólo más tarde la crítica ha sacado a la luz, y en los que, en el seno de esa conciencia griega, se alberga una referencia arcana a un fondo de humanidad más antiguo que el Mediterráneo. Esta duplicidad entre una superficie luminosa y proporcionada, de figuras definidas y paradigmas medidos, por un lado; y ese fondo impulsivo, incontrolado e incontrolable, pasión de ser, de generar, de dominar y triunfar, de destruir para crear de nuevo, por otro: es la contraposición /122 que Nietzsche, ya en el último tercio del siglo XIX, quiere reconocer como la indisoluble contraposición de Apolo y Dionisos. Son deidades, respectivamente, de la luz y de las formas, y de la generación, el cambio y la multiforme productividad; contraposición, una vez más, que, según Nietzsche, late en el fondo de la tragedia, la cual debemos entender, no como un producto más, sino, frente al tópico de la serena placidez y el reposo geométrico de las formas, como la esencia misma de la cultura griega. Y es que Grecia es más que Grecia. Los aqueos, como sus dioses en el Olimpo, se instalan en un Mediterráneo

que es más antiguo que ellos y resulta ser, desde Europa, la inmensa puerta de Asia. Dionisos representa de esta forma todo lo asiático que hay en Grecia; lo inconsciente frente a lo consciente, lo sociable frente a lo simplemente argumental, lo mistérico frente a la ciencia; y todo ello como la fuerza que genera, entusiasma y es responsable de la infinita productividad de la naturaleza y de los hombres. Ese fondo mistérico, multiforme e indefinido, terrible, fuera del alcance de la domesticación humana, es lo asiático de Grecia: el fondo misterioso en la luz de sus ojos, que de cuando en cuando emerge más allá de la aparente serenidad de su vista.

Cuando al general Bonaparte, en 1798, le fue encargada una misión de guerra al antiguo Egipto, no tuvo dificultades para adornar su expedición con una nutrida representación de la Academia Francesa, con sabios ilusionados por asomarse a un nuevo mundo. Estamos en pleno fervor helenófilo del neoclasicismo, provocado por la obra de Winckelmann, al divulgar los descubrimientos de un mundo oculto bajo coladas de lava en Pompeya y Herculano. Pero más allá del estrato grecorromano, los hombres de la Ilustración tardía, que unos años después de esos descubrimientos acababan de hacer la Revolución, querían ahora seguir profundizando, buscando ahora bajo las laberínticas moles de las pirámides las raíces, más antiguas, de una humanidad que en ellas parecía de alguna manera haber vencido a la muerte y a la historia. Más allá de la meridiana claridad del mundo heleno, se busca en el Oriente, en la media luz de los restos arqueológicos, el alba del espíritu; tal y como misteriosamente se revela y oculta a la vez en misteriosas escrituras, indescifradas precisamente allí donde sus signos jeroglíficos parecen por sí mismos ser significativos. Sobre este panorama, la impasible y transhistórica mirada de la esfinge, parece guardar el definitivo enigma de la humanidad. /123

De lo que llega del Oriente medio, resalta la figura de Isis, como diosa de las tinieblas inmortales, del más allá, del mundo fascinante, atractivo y repulsivo a la vez, que se abre al otro lado de la muerte. No es la diosa del poder, ni una Atenea antigua de la luz y la razón; representa más bien una sabiduría oculta como un misterio. La figura de Isis se presenta por aquel tiempo ligada a la leyenda de los aprendices de Saïs. En ese lugar se erige un templo a la diosa, en el que su imagen está cubierta por un velo, a través

del cual aparece, a la vez que se oculta tras él. Y en ese templo hay una escuela iniciática, a la que acuden como discípulos y aprendices del misterio todos los que buscan el sentido de la vida y la naturaleza de las cosas; todos aquellos que perciben lo que ven como una escritura que no entienden y bajo la que sospechan un sentido que está por descubrir y en el que se revelará también el de su propia existencia. Nada más llegar, sin embargo, y tanto como ansían buscar en el rostro de la diosa la clave del misterio total del mundo, son advertidos de que nadie que no sea inocente puede descubrir su rostro y no morir. Uno de los aprendices, sin embargo, no puede resistir el atractivo de un misterio que, casi voluptuosamente, se muestra y oculta a un tiempo. Y en la soledad de la noche, a solas con su destino, busca el rostro de la diosa y quiere atreverse a levantar el velo que la cubre. De madrugada sus compañeros lo encuentran muerto a los pies de la imagen.

Es Schiller quien populariza esta leyenda en un soneto, y la convierte así en lugar común de discusiones, tertulias e incluso lecciones universitarias. Cómo si de una real historia se tratará, ardientemente se debate sobre cuál pueda haber sido el sentido de esa culpa, y sobre todo, sobre qué es lo que realmente vio el ansioso joven que le hizo morir, ¿y de qué?, ¿de horror o de gozo?

Schiller es a su vez discípulo de Kant y el gran divulgador de su filosofía en medios artísticos y literarios. Representa la filosofía idealista, o lo que es lo mismo, el subjetivismo absoluto en el que Kant proclama que la clave para la comprensión de la experiencia, la fuente de todas las cifras que desvelan el significado de las cosas, hay que buscarla, no en las cosas, tampoco más allá de ellas en la trascendencia de un fundamento divino, sino, más acá, en el mismo sujeto que las conoce. Es lo que el mismo Kant llama la revolución copernicana, en la que se invierte el orden de los centros de gravedad, y el sujeto, que parecía mero satélite, se /124
convierte en el centro activo del sistema de las significaciones. De ser él juzgado por la verdad, el hombre pasa a ser el juez crítico que decide que es lo que podemos considerar cierto, en función de lo que él puede entender según la estructura a priori de sus formas de conocer.

Pero ya en la cima del entusiasmo subjetivista comienza el terrible desengaño del nihilismo. El aprendiz de Saïs es un trasunto del filósofo que sabe que para entender tiene que salir de sí, que

la ciencia es una aventura, la aventura de la experiencia, a la búsqueda de las claves que hagan inteligible la esencia de lo que en la vida ordinaria, en su hogar, tiene ante sus ojos. Novalis sitúa aquí el punto de partida de su novela filosófica *Los aprendices de Saïs*, que él sabe muy bien que tiene que ser una novela de viajes. El protagonista sale de casa y abandona todo lo que en ella es amable, muy especialmente a su madre y a su novia, que son todo lo que ama. Pero quiere más. Quiere entender, quiere recuperar lo que tiene a la luz de las claves que permitan su interpretación y que esclarezcan con ello el sentido: de las cosas, de las personas queridas, de su misma vida. Y ese sentido no está inmediatamente dado en las formas en que esas cosas y personas se presentan. Las claves están ausentes y la comprensión, como en Sócrates, es saber que se busca.

Podemos ver aquí simbólicamente el significado de la filosofía de Descartes. El punto de partida en el camino hacia la ciencia está en la duda, en la puesta en cuestión de todo lo que inmediatamente se presenta a la conciencia. Es el camino de la crítica, del abandono de toda certeza. En el mismo sentido podemos reconocer la mayéutica socrática, que parte también de la nihilidad de todo saber que, provisionalmente, tiene que ser abandonado como no saber. También Sócrates y el mismo S. Agustín dicen ahora, y Descartes seguirá en la misma línea, que ese camino que abandona las cosas, a la búsqueda de su sentido, es el camino de la interioridad. Si quieres saber el significado de la naturaleza, de lo que tienes ahí ante ti: conócete a ti mismo, recorre el camino del hombre interior, de tu propia conciencia, pues en el hombre interior habita la verdad que ilumina todas las cosas como un faro que tiene en nosotros el origen de su luz. Por eso Descartes procede de la duda hacia el Cogito. Tras él toda la modernidad va a entender también que las claves de la ciencia ya no están tanto en la atenta observación de la naturaleza cuanto en el metódico control de la experiencia, hasta encontrar en ella la coherencia con las formas a priori de nuestra subjetividad. /125 Lo objetivo, lo significativo en el marco de nuestra experiencia, y aquello por tanto que le da sentido, ya no es algo que las cosas tengan, sino un constructo a priori a partir de nuestra forma de entenderlas. Cómo sean las cosas ya no es el problema, sino cómo yo puedo entenderlas objetiva y científicamente en una síntesis que es mía, que es actividad de mi pensamiento, que es, con palabras de

Kant, un «yo pienso en absoluto» «que tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Como ya había dicho Descartes, y vuelve a corroborar Kant, todo pensamiento es un *«cogito me cogitare»*, un pensarme a sí mismo. Lo que hay al final del viaje a la búsqueda del sentido de las cosas, soy yo mismo, y toda verdadera comprensión es, por tanto, un reencuentro con lo que originalmente somos: actividad autoconsciente.

Más allá de la filosofía, la genial intuición poética de Schiller es que este final es un horror, y el viaje termina con la muerte del que tan esperanzadamente salió de casa en busca del secreto de las cosas. Se trata de algo más que de una decepción: es la consagración del nihilismo. Porque el que busca intuye que el problema de la naturaleza, de la comprensión de dichas cosas, es tal porque él no se entiende a sí mismo. Si buscamos claves, es porque partimos de un misterio. Como dirá Heidegger mucho más tarde: originalmente el hombre es ex-sistencia, salir de sí. Y eso lo es ya en su mismo origen. Y por eso se encuentra arrojado en el mundo, necesitado para sobrevivir de alimento y cobijo, de protección, de riqueza exterior que él no tiene; necesitado, en definitiva, de las cosas mismas. Si ahora tiene que volver en sí sin posibilidad alguna de trascender su infundamentalidad, es cómo anunciar al que se está ahogando que no hay salvador a la vista y que su única esperanza está en sacarse a sí mismo del pantano tirándose de los pelos. Es inútil: no encontrará un apoyo para ello, y la desesperación será su último destino.

Por esta razón el subjetivismo moderno tenía que acabar en el nihilismo contemporáneo. Y la búsqueda del fundamento en la subjetividad, tal y como finitamente se da, tiene que concluir en la disolución de esa subjetividad, en la muerte del hombre que nos anuncia Foucault y la postmodernidad. Pero de este modo la postmodernidad no es una revisión, sino la última conclusión del planteamiento original que ya hace la modernidad.

Atendamos ahora al giro que toma el cuento cuando ahora lo cuenta Novalis. ¿Qué es lo que, según él, oculta ahora el velo de la diosa? Tiene ciertamente que /126 ser una subjetividad. No puede ser de otra manera, ya que se trata de la solución del enigma de las cosas, y esta solución no puede darse sino en la forma de una expresión, de una explicación que haga ver la diversidad de la naturaleza, precisamente como el velo, que en parte ciertamente oculta, pero a la vez muestra y expresa algo significa-

tivo, el rostro de la diosa. La explicación sólo la puede dar un «alguien». Porque lo que se busca ha de ser un rostro, es decir, rasgos a través de los cuales se manifieste un alma. El principio de las cosas, decía Anaxímenes de Mileto, tiene que ser un *Pneuma*, espíritu. Porque es aquello que explica las cosas al mostrarse como la clave en virtud de la cual esas cosas hablan y son un *logos.* Esto es lo mismo que afirman Sócrates y los modernos, Descartes, Leibniz y el mismo Kant, cuando dicen que el fundamento ha de ser sujeto.

Por eso intuye Novalis que la clave de las cosas no puede ser otra cosa, sino espíritu, en efecto, alguien. Pero ese sujeto no puedo ser Yo, porque yo mismo me sé insuficiente, finito, e inválido por tanto como posible fundamento del mundo. El sujeto que se busca tiene que ser *otro*.

Decía la fábula que nadie sin pecado podía, sin morir, descubrir el velo de la diosa. No es pues que la diosa quiera ocultar su enigma y sea celosa de lo que anuncia a través de la naturaleza. Se trata más bien de que quien se atreva a descubrirla tiene que tener la rectitud de intención necesaria para no ser objeto de la fatal confusión, a saber, del carácter subjetivo del fundamento que en ella se oculta, con el carácter subjetivista que nos llevaría a verlo en nosotros mismos, a afirmarnos como absolutos en nuestra finitud, y a desesperar, por ello, precisamente allí donde se anuncia la esperanza.

Jacinto, que así se llama el héroe del cuento, va a levantar el velo de la diosa y no va a morir. La diferencia está en la actitud básica que diferencia a Jacinto del aprendiz que describe Schiller en su poema, y esa actitud está definida por el amor. Hay una especial estructura en muchos mitos y leyendas antiguas. El caballero enamorado tiene que abandonar a su amada y convertirse en peregrino. Igual que D. Quijote, para quien Dulcinea es una meta a la que, de momento, sólo puede enviar los testimonios de su ardiente lucha. Hay como la sospecha de que no nos está permitido amar hasta que no demos con la fuente de donde mana el amor. Pero el que está enamorado, si por un lado tiene que abandonar lo que ama y buscar lejos la última solución de los enigmas de las cosas; por otro lado sabe que esa subjetividad buscada algo esencial tiene que /127 ver con la amada que espera en casa. El Santo Grial, en sus múltiples variantes, sería el buscado permiso que nos permite recuperar sin pecado eso que adora-

mos. De una doble forma se muestra aquí la alteridad: por un lado en la amada que queda en casa; y por otro en la conciencia que el enamorado tiene de que la clave de todas las cosas, lo que se busca como ausente, siendo un sujeto, no soy yo mismo, sino que es *otro*, no un Yo, sino un Tú. El pecado y el castigo del primer aprendiz fue encontrar la vanidad en el fundamento, esto es, la reflexión vacía de una subjetividad incapaz de sustentarse a sí misma. Novalis sabe que a Jacinto no le va a pasar eso, pues el amor que lleva en su corazón le dice que el sujeto que busca como clave del mundo, como absoluto, es otra persona.

El amor es la conciencia de que mi vida y lo que la fundamenta está en otro, es afirmación de lo otro, no como cosa, sino como sujeto dotado de una dignidad absoluta. Por eso el amor diviniza y encuentra sagrado lo que ama, pero nunca lo puede confundir con sí mismo. Su pecado puede ser la idolatría, pero nunca la vanidad.

Pero tampoco Jacinto es culpable de esa idolatría. Pues abandona a su amada en búsqueda de la fuente absoluta del amor. Y así se hace digno de levantar el velo de la diosa: a ambos se les revela el enigma de las cosas.

Es aquí donde aparece el asiatismo de Novalis. Frente a la facilidad occidental, frente a la luminosidad mediterránea de los griegos, él sabe que lo que Jacinto busca es un misterio: el sujeto absoluto, fuente de todo yo, pero que es otro. Es cierto que el amor es radiante, pero no siempre. Novalis gusta hablar de la noche como su ámbito propio, su luz es si acaso luz de luna, y muchas veces oscuridad en la que se adivina más de lo que se ve. Y es el Oriente quien sabe de esas cosas, más que la razón científica de Occidente. Y el amor, que es constante claroscuro, es el anticipo de una dicha que nunca acaba de realizarse del todo, que promete más de lo que de momento da.

La biografía de Novalis está marcada a fuego por la muerte de su prometida en 1797. Fue para él una tragedia que lo llevó al borde de la desesperación; pero que le abrió también las puertas de lo que él llama el reino de la noche. En él descansa el amor, en la conciencia de que el valor absoluto de aquello que ama está más allá de la forma sensible, visible a la luz /128 del día, pero que igualmente perece con los rayos del sol. La noche, o si se quiere, lo que está más allá de la muerte, es el ámbito de lo absolutamente válido. Y en ello descubrimos que lo que una vez amamos

y reconocimos como absoluto, es por ello perenne; pero como un más allá, como un mundo de misterio que sólo pálidamente se ilumina. Y en ese mundo se descubre también que el amor es la luz de todos los misterios y algo que abarca la totalidad del mundo, como la clave que lo transforma en expresión inteligible. Para entender hay que amar. Pero aún ello no es suficiente, si no reconocemos que el amor nos abre la puerta de lo infinito como la de un reino misterioso.

¿Cómo puede ahora ser un misterio la clave de toda comprensión? ¿Cómo puede hacerse la noche fuente de la luz? De eso sabe el Oriente, con su diosa tras el velo.

Pero sigamos con la historia. Jacinto levanta el velo. Y lejos de morir se encuentra tras él con la fuente de sus delicias: a su amada, la ausente (para Novalis, autor del cuento, ella es su amada muerta). El misterio de la diosa es que devuelve todo lo perdido, lo que se dejó atrás, lo que en nuestro afán por encontrarla se nos quedó en el camino, lo que murió; lo que en su momento no alcanzamos, o se nos escapó después. Si el misterio de la diosa es el amor, tras el velo se encuentra como sujeto lo que amamos. Y sin embargo, eso, la amada, siendo como es absoluta, no es lo único que se muestra al levantarse el velo. Lo que el velo transparenta, lo que oculta y se desvela tras él es ahora el seno de todas las cosas.

Para Occidente, para los aqueos especialmente, Dios es poder y por ello es padre; como Zeus, padre de los dioses y de los hombres. También es sabiduría, pero entonces, su ciencia es un saber hacer, ese saber que Prometeo robó para nosotros y con el que nos hacemos peligrosos para los mismos dioses, dominando el mundo y haciéndonos independientes de ellos. Es quizás Egipto, en general el Oriente, en mitos como el de Cibeles, quien empieza a sospechar que el *Logos* de Dios, más que en el poder, se entiende a partir del amor. Por eso recurre Novalis a esta mitología egipcia para mostrarnos que el fundamento de todas las cosas es, más maternal que paternal: un seno que alberga, más que un hito trascendental con el que tuviésemos que medirnos; al que tuviéramos que desafiar para ser nosotros mismos.

Isis es el símbolo de la gran Madre que aparece en algunas mitologías mediterráneas pre-helenas y orientales; la madre que guarda y alberga; y /129 por tanto el seno del que procedemos y al que volvemos, en un sentido sin embargo distinto al de la vuelta

al principio que los griegos imaginaban como disolución de todas las cosas en su origen. Por el contrario, volver a la madre es volver al origen de la vida, y por tanto a la fuente de un eterno renacer: Isis es la diosa en torno a la cual los egipcios pueden pensar la inmortalidad. Aquí vuelve Novalis a recuperar su interés por la naturaleza, en un sentido nuevo, que va a transformar profundamente la visión de la naturaleza, tanto respecto de la que tenían los griegos como de la que será propia de la modernidad europea.

Veamos en primer lugar el caso de los griegos. El primer texto filosófico del que disponemos se le atribuya a Anaximandro de Mileto y dice así: «De donde todo surge, a ello tiene todo que volver; pues las cosas han de retribuirse unas a otras según justicia, en el orden del tiempo». Se dice en este texto algo que también expresa Empédocles de Agrigento, y en lo que se reflejan aspectos importantes de un orden mitológico masculino. Según Empédocles, todas las cosas tienen su origen, como existencias diferenciadas, en algo así como en una rebelión contra el principio. La existencia es algo que en su diferenciación las cosas han robado al padre de los dioses y de los hombres. Por eso, dice Empédocles, la discordia es el principio de toda existencia diferente. Existimos porque no somos el principio, pero a la vez tenemos como propio aquello que le pertenece, que es la vida. Y así nuestra vida tiene su origen en la injusticia de un robo, y es originalmente, por tanto, discordia y desazón. La naturaleza, de donde procedemos, es algo de lo que nos escapamos para existir en contra de ella. Salimos a la vida, por así decir, emergiendo en contra de la ley que lleva a las cosas a su lugar natural, que está abajo. Por eso, esa vida es lucha por sobrevivir, que a la postre ha de ser inútil y ha de terminar volviendo al seno en el que todo se disuelve, a fin de que se mantenga la ley eterna de la generación y la corrupción. La vida del hombre es pues un relámpago fugaz que tiene que pagar con la muerte el sacrílego intento de brillar con luz propia. Por eso es *hybris* y está sometida al celo de los dioses, que condenan siempre al que, por querer vivir, ha pretendido hacerse, en la diferencia, igual a ellos. La vuelta a la indiferencia del seno natural de las cosas, es decir, la muerte, es el castigo eterno de la vida misma.

Frente a este eterno ciclo de la generación y la corrupción, presidido eterna y celosamente por los dioses, la modernidad, llevando al último /130 extremo el desafío de una humanidad prome-

teica, se atreve a soñar con el eterno progreso de una voluntad que parece haberse liberado de su servidumbre natural. La naturaleza deja de ser, o al menos así se pretende, el horizonte de una vida imposible, la eterna amenaza siempre victoriosa sobre nosotros, y se convierte en el medio que la misma vida utiliza para su indefinida potenciación. La materia, de la que procedíamos y a la que teníamos que volver, pues sólo polvo éramos, se convierte ahora en material, en disponibilidad absoluta para el afán de una voluntad que, si no personalmente, al menos en la transpersonalidad de la historia, pretende abrirse en un proyecto infinito, al final del cual se sueña la superación de todo límite, es decir, la autodivinización del hombre por el trabajo y el esfuerzo. Ante esa acción infinita del hombre en la historia, que se concreta en un indefinido progreso, la naturaleza, que era la fuerza vital y antagónica de los dioses, se convierte en lo inerte, disponible y muerto, en simple pieza de un mecanismo que corresponde a nosotros diseñar para nuestro servicio. Una tal naturaleza deja también de ser significativa, se hace pura imagen sin sentido, que ya no habla ni dice nada, que no encierra alegoría alguna. Es, si acaso, simple expresión del lenguaje que el hombre entiende. De un lenguaje, que se supone divino, pero que es en realidad mera concreción de la estructura mental del sujeto. Es el lenguaje de las matemáticas.

A través de Schelling, recogiendo influencias que vienen de Rousseau y del fondo más antiguo de nuestra milenaria cultura, Novalis contribuye a desarrollar otra imagen muy diferente de la naturaleza, en la que ésta ya no es fría inercia mecánica y exterioridad espacial, sino expresión de una infinita productividad subjetiva y subjetivadora, que a través de su propia evolución va generando vida, que reproduce lo que ella misma es: el seno dinámico y maternal del que surgen todas las cosas, no como aquello de donde se escapan, sino como resultado de una creatividad que se goza en la producción de lo diferente. Las distintas cosas ya no son entonces retazos que al hacerse independientes rompiesen el original e indiferente manto de la vida, ni, por supuesto, partes cuya simple adición diesen lugar a una indiferente totalidad, sino ellas misma reflejo significativo de la infinita fuerza subjetiva que se expresa en todo lo vivo como en el adecuado signo de su riqueza.

Esta naturaleza es la que Novalis reconoce como seno de la Diosa Madre en la fábula de Saïs. Mejor, la naturaleza inmediata, la película de /131 las cosas que los sentidos nos muestran, es el velo que oculta y muestra a la vez el seno del que surgen. La naturaleza es el velo de la diosa, que la tapa a la vez que la expresa. Con toda fuerza recupera aquí Novalis la doctrina medieval de la naturaleza como signo; todo ello ligado a la imagen egiptológica de los jeroglíficos. Pero debajo de la naturaleza no hay otra cosa, llámese el fondo del Hades o la fuerza de los dioses, sino la naturaleza misma como infinito sujeto generante. Descubrir eso es descubrir que el velo es, ya él mismo, rostro: la faz de la madre, del origen de todo.

Antigüedad y modernidad manejan una imagen contrapuesta y antagónica de la naturaleza: o es instrumento de los dioses para nuestra fatalidad y esclavitud, o es aquello que tiene que ser dominado para afirmar nuestro señorío. Por el contrario, Novalis descubre en la naturaleza el seno amoroso, de dónde surgen las cosas y en el que se producen todas las diferencias; en el que esas cosas encuentran el sentido que las hace significativas, y al que todas tienen que volver, no para disolverse en ella, sino para recuperar el origen de su existencia. Reconocida en la imagen oriental de Isis como diosa del amor, como albergue de todos los afectos perdidos, la naturaleza deja de ser cementerio, ya sea de nosotros o de ella misma, y se convierte en la promesa de inmortalidad sin la que todo amor necesariamente se siente defraudado.

Este rodeo por un fabuloso Oriente egipcio, será más o menos ficticio. No nos interesa aquí precisar en qué medida, probablemente escasa, Novalis hace justicia con su imaginativa filosofía al sentido real de los antiguos mitos orientales. Entre otras cosas porque Novalis no es un oriental, ni pretende serlo. Nos basta con saber que está excursión por un Egipto imaginario, supuesto origen de una cultura de la inmortalidad, le sirve a Novalis como excusa perfecta para zafarse del férreo antagonismo sin salida que se plantea entre la antigüedad helénica y la modernidad europea. Porque desde esas tierras imaginarias del Oriente, Novalis va a volver sobre la cultura europea para replantear el sentido de lo que él entiende que es el nervio conductor de esta cultura, que no reconoce ni en el humanismo helenista, tan de moda en el momento neoclásico en que él mismo se sitúa, ni en el cientifis-

mo moderno, propio del barroco y de la primera ilustración, sino en el cristianismo. Y este replanteamiento desde tierras de Saïs se hace mediante la sorprendente recuperación que él propone de la figura de la Virgen, Madre de Dios, cuya relevancia dogmática para el cristianismo siempre fue evidente, pero que especulati- /132 vamente había pasado desapercibida en la tradición filosófica. Una recuperación tanto más sorprendente cuanto que Novalis está educado en el pietismo protestante, ajeno por completo a la devoción a María propia del mundo católico.

En su escrito *La Cristiandad o Europa* Novalis se suma al entusiasmo por las cuestiones religiosas que a partir del escrito de Schleiermacher *Sobre la esencia de la Religión,* se había apoderado de los jóvenes románticos de Jena y Berlín. Y en él aparece de nuevo la imagen velada, protagonista de *Los discípulos de Saïs*. Pero en el nuevo contexto en el que aparece, ese seno infinito, que es el ámbito de una comunidad de amor, es claramente reconocido como la fuerza que ha de dar a luz a Dios mismo en la historia. Es la misma naturaleza, entendida como madre, pero no ahora como diosa, sino como lo que alberga en su seno al mismo Dios, como aquello que desde sí misma, virginalmente, puede generar lo infinito. Y es que en el seno que el amor pone de manifiesto, Dios ya no es lo extraño, el padre exterior, sino lo propio, aquello que entre todos tenemos que alumbrar en la historia.

Hacer una exégesis de las fantasías literarias de Novalis, que muchas veces se sitúan en el ámbito de lo onírico y que ofrecerían un buen catálogo para investigaciones psicoanalíticas, no lo considero especialmente fecundo. Lo que me interesa señalar es la nueva imagen de la naturaleza que aquí aparece en el marco de una comprensión en la que lo divino y absoluto ha dejado de ser lo extraño y olímpico, y pasa a ser entendido como el Emmanuel, Dios con nosotros. En este contexto la naturaleza ya no es lo extraño, temible o temeroso; ni son extraños los dioses; ni nos son extraños los demás; ni, por último, nos somos extraños a nosotros mismos. Filosófica y poéticamente intenta Novalis pensar algo anunciado escatológicamente en la imagen neo-testamentaria del Paráclito, del Consolador, que es como la Escritura llama al Espíritu Santo.

Es el Consolador porque anuncia, tras la partida de Cristo, su definitiva vuelta, y nos conforta en un interregno en el que nuestra responsabilidad es anunciar y preparar esa vuelta. Su fruto es

la Iglesia, como comunidad de los que esperan, para la que los primeros cristianos eligen el nombre griego de Asamblea. El Espíritu es así lo que reúne e integra, lo que crea a partir de lo diverso una intimidad regida por el amor. Y su signo es el don de lenguas: todos los extraños, partos, medos y elamitas, /133 los que antes no se entendían, comprenden. Y todo esto, la llegada del Espíritu, la instauración de la Iglesia, el origen de la misión de anunciar la definitiva llegada del Reino, tiene lugar, en casa de María, en el seno de la Madre, que es —entienden los cristianos— el marco perfecto para situar el reencuentro de los hermanos perdidos, el renacimiento a la nueva vida y el anuncio de la resurrección.

Estamos acostumbrados a dar por supuesto el significado de estos signos como algo tan próximo e inmediato en nuestra cultura que, o bien son objeto de creencia y adhesión religiosa, o bien tienen que ser objeto adecuado de nuestra incredulidad; ello sin que entre ambas cosas medie el esfuerzo de pensar, esto es, de intentar entender estas imágenes como signos de humanidad en los que se encierran el tesoro de milenarias reflexiones. Al abandono de los estudios clásicos se une ahora el desconocimiento de nuestra tradición religiosa; y así, poco a poco, nuestra cultura va perdiendo su memoria y con ella las claves para entenderse a sí misma. Novalis nos enseña a pensar sobre esto que son tópicos milenarios, dejando al margen las opciones religiosas, pero viendo en ellas puntos de referencia insustituibles. ¿Qué tiene que ver Isis con la Virgen María? La razón romántica ve en estas imágenes signos de una reflexión tanto más rica cuanto se ha hecho implícita en figuras en las que el pensamiento opera en las raíces mismas de nuestra cultura, más allá de la superficie del saber consciente, en algo que constituye el fondo de un humanismo que trasciende a la modernidad, a la edad media, a la antigüedad clásica, y se remonta a los albores casi neolíticos de la conciencia que hemos acumulado de nosotros mismos.

Quisiera con esto ir terminando, asumiendo el riesgo de no alcanzar conclusión alguna. Más bien mi intención ha sido descriptiva. Pero tampoco para establecer tesis concretas, más o menos al hilo del pensamiento de Novalis, sino para mostrar lo que es en él, y en general en todo el pensamiento romántico, una forma de pensar que puede ser muy instructiva.

No puedo dejar de mencionar en el contexto de este ciclo de conferencias de inspiración filológica, el postulado romántico de

la fusión de los géneros. En principio se trata de un tecnicismo, según el cual la expresión artística rompe las barreras prescriptivas de los antiguos géneros clásicos: épico, lírico y dramático. Pero la intención de los románticos va mucho más allá, y apunta a recuperar la unidad de un pensamiento fracturado en compartimentos estancos, donde filosofía, teología, ciencia y /134 literatura, constituyen dominios sin tangencias. Frente a esta compartimentación, los autores románticos abogan por una ciencia poética, por una poesía filosófica, por una literatura teológica, y por una teología científica; y así con todas las combinaciones posibles entre ellas. Pero yo quiero ir más allá. En un mundo globalizado, donde las redes de comunicación y los mercados de capitales han establecido ya una unidad operativa, las culturas no pueden ser un residuo fundamentalista que se quede atrás, en reductos aislados que sirvan de excusa para la incomprensión. Novalis, representante donde los haya de la cultura tardo-ilustrada europea y del pensamiento germánico, nos presenta con su pensamiento un ejemplo de ruptura de las barreras culturales, de fusión de imágenes diferenciadas que, más allá de su particularidad teológica y cultural, se utilizan como puente hacia figuras míticas antiguas y lejanas. Consigue con ello rejuvenecer y acercar esas imágenes míticas, a la vez que muestra, alejándolas en el tiempo y en el espacio, las raíces que echan en una originaria humanidad común las imágenes más propias de nuestra cultura. Se trata, pues, de un modo de pensar que de este modo ejemplifica lo que de Oriente a Occidente, y de lo actual a lo antiguo, podemos hoy entender por tolerancia.

LIBERALISMO Y DIGNIDAD HUMANA

CONSIDERACIONES DESDE EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Originalmente publicado en:
Estudios Sobre el Catecismo de la Iglesia Católica. Ed. Fernando Fernández. Madrid: Unión Editorial, 1996. ISBN: 84-7209-305-0. Págs. 697-720

ABSTRACT:

Liberalism and Catholic Doctrine have had a stormy relationship since the *Syllabus* and I Vatican Council. The situation improved substantially in the documents of II Vatican and newly in the Catechism of the Catholic Church proclaimed by John Paul II. Liberalism is not any more «a sin». Nevertheless the points concerning social teaching, though much more open to a liberal idea of economics, maintain certain tendencies to a socializing approach. It is a question more of music than of lyrics, sustains this paper, that to both parts proposes a further deepening in what should be their common foundation.

El liberalismo y la doctrina católica han tenido tormentosas relaciones desde el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I. La situación ha mejorado substancialmente en los documentos del Concilio Vaticano II y en el más reciente Catecismo de la Iglesia Católica proclamado por Juan Pablo II. El liberalismo «ya no es pecado». Sin embargo, los puntos que afectan a la doctrina social, aunque mucho más abiertos a una idea liberal de la economía, mantienen cierta tendencia hacia la socialización. Es cuestión más de música que de letra, sostiene este trabajo, que, por así decir, propone a las dos partes seguir profundizando hacia lo que debe ser el común fundamento de ambas.

1. Historia y doctrina en el planteamiento de una polémica

Las relaciones entre el Liberalismo y la Iglesia Católica han sido más bien difíciles. Y a los que queremos ser a la vez liberales y buenos católicos no nos libra nadie de un conflicto de conciencia que cada cual debe intentar llevar como «Dios le dé a entender», viendo de guardar las dos fidelidades a las que intelectualmente nos debemos los cristianos, al Magisterio de la Iglesia, por un lado, y a la fuerza de la propia reflexión por otro. Si falta la primera sabemos seguro que nos apartamos de la doctrina *recta*; pero si

falla la segunda nos apartamos de toda *doctrina*, que sólo se da —y se incluye la misma fe— allí donde el libre asentimiento subjetivo de la razón reflexionante acompaña a lo que de este modo consideramos cierto. Sin la libertad de ese asentimiento, que es siempre crítico, la fe podría ser lo que «se dice», pero nunca lo que «se piensa». Y así desprovista de libertad se vería pronto reducida a una mortecina ortodoxia a la que faltaría la frescura que deben tener las cosas de Dios[1]. Por tanto, demos la bienvenida al conflicto citado y tratemos de rastrear sus raíces./698

---

[1] Siguiendo las normas que Fernando Fernández propone para la redacción de estos trabajos, algunas personas me han enviado valiosos comentarios y observaciones críticas sobre el mío. En lo que se refiere a mi texto, tal y como finalmente se presenta, estas observaciones han contribuido a suavizar algunas tesis. Sin embargo, he considerado conveniente mantenerlo en lo fundamental, incluyendo sólo a pie de página las matizaciones pertinentes a partir de las observaciones recibidas. Pienso que de este modo soy más respetuoso con ellas, ya que así se mantiene el texto al que dichas observaciones responden, a la vez que, fuera de ese texto, se entra en diálogo con ellas.

José Luis Illanes observa en este punto que hace falta completar la exigencia de racionalidad que aquí mantengo (el anselmiano *intelligo ut credam*) con la función iluminadora que la fe tiene respecto del mismo intelecto *(credo ut intelligam)*. De otra forma —dice— «se corre el riesgo no ya de pensar la fe, sino de reducirla a la razón». Su observación me parece adecuada y la asumo plenamente. Lo que yo pretendo evitar es una cierta actitud, que entiende la recepción del Magisterio como entusiasta aplauso, en el que la racionalidad juega el papel, si acaso, de una explicitación interna de sus contenidos. El asunto es más complejo. Entiendo que frente a la proclamación «edificante» y pastoral de la Palabra de Dios, propia de la «predicación», la función específica del Magisterio tiene que ver con la recepción «problemática» de esa misma Palabra de Dios, allí donde ciertos puntos son difíciles de entender, exigen aclaración, o son de hecho discutidos en el marco cultural en el que se proclama el Evangelio. En este sentido, creo que la intención del Magisterio, más allá de una labor de policía teológica, consiste en entrar en un diálogo racional con quiénes lo discuten. Por eso debe mantenerse la problematicidad del contexto. Alguien que viene a convencernos pide de nosotros argumentos contrarios, para continuar con su labor de convicción; si en vez de ello le respondemos con aplausos entusiastas, confundimos los argumentos con las exhortaciones en una auténtica falta de respeto de la racionalidad que para sí reclama el Magisterio. Ello no quita —y creo que ésa es la intención de Illanes, que asumo sin ulteriores matizaciones— que el citado diálogo se dirige primariamente (aunque no sólo) a los creyentes y tiene lugar en un marco libremente aceptado de «buena voluntad» en el que, al final, el último protagonismo lo tiene, no la audacia de la razón, sino la Gracia de Dios humildemente recibida, que en definitiva es la luz que mueve a la razón a aceptar como verdadero el discurso revelado.

Es de señalar de entrada un primer y nada desdeñable consuelo. A saber, que si malas son ahora las relaciones entre Liberalismo y Doctrina de la Iglesia, nunca fueron mejores.

La emergencia histórica del liberalismo está ligada a una triple reivindicación. Por un lado se recoge la pretensión, más medieval que moderna, de limitar el poder absoluto de los príncipes por los derechos de sus súbditos como garantía contra toda tiranía. Hay que decir que, en general, la Doctrina de la Iglesia no tuvo ningún inconveniente con esta reivindicación; pues de antiguo ella misma se entendió como un factor de equilibrio que debía ser oído en todo tipo de Parlamentos. De hecho, en el origen de la Edad Moderna, la Escuela de Salamanca emerge como un foco de pensamiento en el que poco a poco se demuestra cómo tomaron sus fuentes no pocos de los clásicos del pensamiento liberal[2].

La segunda reivindicación es más problemática. El Liberalismo surge en nuestra historia europea ligado a las guerras de religión y como forma de expresión de los que las iban perdiendo. Nadie recuerda el terror que las iglesias reformadas impusieron en las ciudades helvéticas; pero las reclamaciones de tolerancia de los hugonotes emigrados a los Países Bajos tras la revocación del Edicto de Nantes por Luis XIV, encuentran su eco en el nacimiento del pensamiento liberal europeo. Libertad consiste a partir de entonces, no sólo en mantener determinados fueros y derechos frente a los príncipes, sino en liberarse también del yugo de la ortodoxia religiosa en el ámbito de la convivencia civil. Como esto era imposible para comunidades organizadas a partir de un fundamento religioso, la reivindicación se hace extensiva a la desconfesionalización de esas relaciones civiles.

Las consecuencias es que se reivindica también el derecho a ser buen ciudadano o súbdito del Rey con absoluta independencia de la profesión reli- /699 giosa; con la implicación laicista de que los lazos sociales y el ámbito de lo socialmente debido, es decir, del derecho, tienen que poder ser definidos al margen de la religión.

Y esto la Iglesia Católica lo llevó muy mal. Era lógico. La Iglesia entendía que la moral evangélica, lejos de ser algo reductible al ámbito privado, se extendía a esa dimensión social en la que tam-

---

[2] Cfr. Alejandro A. Chafuen, *Economía y Etica. Raíces cristianas de la Economía de libre Mercado*, Madrid: Rialp, 1991.

bién debía tener lugar la redención, y por tanto, en la que ella, como intérprete del Evangelio, tenía mucho que decir. Sobre todo, porque esa redención en su carácter sacramental afecta a instituciones sociales tan elementales como el matrimonio y la familia; y también porque su misión educadora, a la que como garante de la Palabra de Dios no puede renunciar, tiene, por su propia naturaleza, una dimensión social y política, de modo que excluir a la Iglesia de ese ámbito implicaba impedirle predicar el Evangelio. De hecho, el curso histórico de la implantación de las ideas liberales supuso la expulsión de la Iglesia de la vida pública, y poco a poco, de forma especialmente dolorosa para ella, del ámbito de una enseñanza obligatoria que el Estado asumía, a fin de garantizar la tolerancia, como función exclusiva.

Las cosas pudieron ser de otra manera, pero fueron así, al menos en los países de antigua implantación católica; y desde esta historia se entiende en parte importante el Magisterio de la Iglesia, muy especialmente el *Syllabus* de Pio IX y el Concilio Vaticano I, cuyos exabruptos antiliberales —que son fundamentalmente antilaicistas— deben comprenderse como resistencia ante la fuerza liberal que en forma de cañones piamonteses estaba literalmente empeñada literalmente en borrar a la Iglesia del mapa.

Pero este conflicto ha envejecido con la historia misma. La libertad de cultos y el reconocimiento de la autonomía de un orden secular, es algo que la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, ha recogido sin problemas doctrinales, deslindando del orden histórico de la organización civil, el suyo propio como un orden escatológico, que si por un lado se mantiene como moralmente superior, en el sentido de que entiende que es su responsabilidad denunciar la posible injusticia de ese orden histórico, tampoco pretende tener fórmulas concretas para organizar a golpe de decreto la sociedad civil[3]. Y en lo que respecta a la educación, la

[3] Teodoro López me sugiere que es reductivo precisar el papel de la Iglesia en el mundo como *exclusivamente* escatológico, y pregunta si yo considero ésta como una tesis definitoria de la posición liberal. También Illanes presenta una objeción en el mismo sentido. No pretendo con esta afirmación ser especialmente preciso. A mi entender, lo que está aquí en juego es el sentido de la presencia pública de la Iglesia. Si por público se entiende el ámbito en el que los hombres se comunican, ofrecen sus mercancías, sus propuestas de solución a los problemas personales y sociales, es evidente que la Iglesia tiene el mismo derecho a

Iglesia se ve hoy en la /700 cómoda posición doctrinal de poder denunciar como totalitario un sistema de instrucción pública que en sus afanes intervencionistas ha traicionado claramente sus orígenes liberales.

Vayamos ahora a la tercera reivindicación que vertebró el origen del pensamiento liberal. Frente al mercantilismo y a la sociedad gremial que entendía el comercio como monopolio del poder político o de determinados colectivos, la reflexión económica liberal, formulada magistralmente por Adam Smith, reivindica la libertad de comercio como origen de la riqueza de las naciones.

Respecto de esta reivindicación liberal los problemas surgieron bien pronto y aún continúan. Por un lado, el Liberalismo idealizaba la figura moral de un comerciante que la tradición moral cristiana de siempre había considerado cuando menos moralmente sospechosa. Por otro, a este básico recelo, vino a sumarse fatalmente una, en mi opinión incorrecta, percepción moral de la historia social de Europa en el siglo XIX.

El paulatino pero imparable desmantelamiento de la organización mercantilista y feudal de las economías europeas; sobre todo, el progresivo levantamiento de los obstáculos al comercio, dio paso a lo largo de los siglos XIX y XX a la revolución económica más radical, universal y fecunda que haya visto la historia de la humanidad, en el sentido, tanto de la creación de riqueza como de su distribución interclasista e internacional. Sin embargo, este final feliz (provisional, porque hace tiempo que los principios económicos liberales han sido puestos en cuestión en los países occi-

---

estar presente en ese ámbito como cualquier otra persona o corporación. La Iglesia tiene derecho a enseñar, a proclamar su mensaje en todos los medios de comunicación que le sean accesibles o que ella misma promueva, a influir en las personas mediante la doctrina, la exhortación y el convencimiento; a criticar desde su punto de vista moral el concreto desarrollo de la sociedad y de las instituciones (esto es lo que entiendo por misión escatológica, en el sentido de un adelanto magisterial del juicio final válido para los creyentes); por supuesto también a poseer bienes, y alienarlos según le convenga a sus legítimos representantes; a manifestar sus cultos según la legalidad vigente para el derecho de manifestación; en muchos países puede incluso reclamar el respeto debido a su singular significatividad histórica y tradicional. Sin embargo, si por público se entiende el ámbito en el que la ley puede ser coercitivamente impuesta, en concreto por la policía, la tradición liberal entiende que la Iglesia no debe tener otra presencia que aquella a la que le dan derecho las obligaciones contractuales que otras personas legítimamente hayan contraído con ella. La Iglesia no debe tener (ni nadie) privilegio alguno, positivo o negativo.

dentales) no puede hacernos olvidar los tremendos desequilibrios que toda revolución comporta y que supuso para generaciones enteras la así llamada Revolución Industrial. Y no es que la incorporación de masas de población al proletariado industrial sustituyese un idilio agrario feudal por un infierno proletario; es, más bien, que este proceso supuso el hacinamiento repentino de una miseria que en su dispersión rural vegetaba entre hambruna y hambruna, entre epidemia y epidemia, fuera de la vista de Marx o Dickens, y era en general inaccesible para una conciencia burguesa que sólo se dio cuenta de la triste suerte de esta población precisamente cuando se puso en marcha el proceso comercial e industrial que más contribuyó —eso sí, no en días, sino en el plazo de varias generaciones— a su libera- /701 ción económica. El liberalismo capitalista fue visto como el culpable de la miseria que así hizo visible[4].

De esto modo nace la así llamada «cuestión social»; a la que relativamente pronto se incorpora la guía moral de la Iglesia Católica, con el nacimiento de una nueva forma de reflexión pastoral y moral denominada «Doctrina Social de la Iglesia». Y en esta reflexión social, en el Liberalismo que estaba expulsándola de las instituciones sociales y del mapa de Europa, la Iglesia quiso reconocer también la fuente de todas las injusticias y origen de todas las pobrezas. La vieja enemistad entre la Iglesia y el Liberalismo se consagró, de un modo que todavía no ha sido superado, en torno a la «cuestión social».

Este breve recorrido por la historia creo que nos introduce en la comprensión de un recelo. La cuestión que se plantea ahora es si ese recelo que la Iglesia ha guardado históricamente frente a las teorías liberales se decanta de alguna manera en la última gran formulación de la doctrina cristiana que es el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Y creo que la respuesta, en lo que se refiere a la estricta formulación doctrinal, es en lo substancial negativa.

---

[4] Luis Nuñez Ladeveze matiza en este punto que Marx no tenía en absoluto una visión idílica del régimen agrario feudal, tal y como se expresa, p.ej., en el *18 de Brumario*. «Su crítica admiración hacia la burguesía y el capitalismo —concreta Núñez Ladeveze— procede de su estimación de que el capitalismo suponía un progreso histórico respecto del feudalismo». Es una observación pertinente, que agradezco y que no precisa de mayor comentario.

2. Libertad y Dignidad Humana

El punto de partida no puede ser más alentador. «Dios —define el *Catecismo*— ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. "Quiso Dios 'dejar al hombre en manos de su propia decisión'(*Si*, 15, 14) de modo que busque a su creador sin coacciones y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección" (*Gaudium et Spes*, 17)» (*CIC*, 1730). En eso consiste la vocación que surge de nuestra determinación original: estamos llamados a ser libres como Dios es libre. Y por eso la doctrina cristiana utiliza para la determinación del carácter personal del hombre el término de «dignidad», que es, en el contexto jurídico de la Roma antigua, el carácter propio de los señores, de los ciudadanos libres, como opuesto a todo tipo de servidumbre. Me atrevo pues a decir que cualquier reivindicación de autonomía para el hombre concreto —y eso representa el Liberalismo— tiene sus raíces en una comprensión de la vida que, no sólo es netamente evangélica, sino que nace históricamente del Cristianismo.

No voy a entrar aquí en el problema de en qué medida esa autonomía y autodeterminación está limitada. Desde luego, no lo está por la vida moral, cuyo sentido no es disminuir en el hombre la imagen de Dios, sino poten- /702 ciarla, de modo que, lejos de restringir la libertad, esa sumisión a la ley divina la incrementa[5]. Por eso la figura de Jesucristo es garantía de toda libertad:

[5] José Luis Illanes me observa a este respecto que, en su opinión, la reflexión sobre la libertad «debe partir de la relación entre libertad y bien. Si no se hace así se corre el riesgo de definir la libertad como pura capacidad de autodeterminación». Siento esta vez no poder acoger la observación de Illanes. La libertad no es en absoluto relativa al bien, sino que, al contrario, el bien, en su sentido moral, como señala Aristóteles en sus *Éticas*, es resultado de una libertad previa: no hay bien moral sin libertad. No entiendo qué riesgo pueda haber en definir la libertad como pura capacidad de autodeterminación. De hecho llamamos libre a la voluntad que tiene en sí el principio de determinación de sus actos. Si esa determinación fuese externa, por ejemplo, por un bien extraño a la voluntad misma, la voluntad sería «movida por otro», y por tanto sería «necesaria» o causada. Este carácter absoluto de la libertad respecto del bien y del mal es lo que constituye el arbitrio, como condición de posibilidad del mal moral, y que de hecho supone la indeterminación de la voluntad respecto del bien y del mal. De otra forma no sería posible la culpa. La relación de la libertad con el bien tiene lugar de otra

«Desde el comienzo de la historia cristiana, la afirmación del señorío de Jesús sobre el mundo y sobre la historia significa también reconocer que el hombre no debe someter su libertad personal, de modo absoluto, a ningún poder terrenal sino sólo a Dios Padre y al Señor Jesucristo» (*CIC*, 450). Cristo es el Señor que no hace siervos, sino que libera: Señor de señores; y su reinado es la última garantía de la libertad en la historia.

3. La dimensión social de la persona

Si Dios no limita nuestra libertad, entonces quizás tenemos que buscar en la sociedad la razón de esa limitación. Porque la naturaleza humana no está determinada sólo por sí misma, sino que se determina en una interdependencia que supone un límite de nuestra libertad: esa libertad termina donde comienza la de los demás. El *Catecismo* se define así a este respecto: «El ejercicio de la libertad no implica el derecho a hacer o decir cualquier cosa. Es falso concebir al hombre "sujeto de esa libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales" (*Congregación para la Doctrina de la Fe*, instr. *Libertatis* /703 *conscientia*, 13). Por otra parte, las condiciones de orden económico y social, político y cultural requeridas para un justo ejercicio de la libertad son, con demasiada frecuencia, desconocidas y violadas. Estas situaciones de ceguera y de injusticia gravan la vida moral y colocan tanto a los

---

forma: en la medida en que la voluntad hace el bien, es más libre; y en esa medida también la distancia que la separa de su propia perfección disminuye, hasta que en el límite infinito, en Dios, la voluntad hace lo que quiere y siempre hace el bien: bien y querer son una misma cosa, y no hay entonces, en Dios, indeterminación al bien y al mal, en el sentido del libre arbitrio humano, que es en el hombre signo de finitud. Situando esto en el contexto político en que nos movemos, pienso que con mucha razón la tradición liberal siempre ha entendido como ilegítimo el control de la voluntad libre desde instancias morales. Políticamente la libertad no puede ser controlada heterónomamente, si no es por el límite que suponen otras libertades. Dicho de otra forma: en el ámbito privado (en la relativa medida en que ese ámbito existe) la voluntad no tiene otra ley (en el sentido público y coercitivo que este término tiene en el orden político) que sí misma. Y creo que el *Catecismo* recoge este planteamiento cuando reconoce que la persona individual no es sierva sino de Dios, cuya acción es precisamente constitutiva de la libertad y absolutamente respetuosa con ella, incluso cuando la voluntad libre se autodetermina en contra de Dios mismo en el pecado.

fuertes como a los débiles en la tentación de pecar contra la caridad» (*CIC*, 1740).

Desde este planteamiento, a veces se tiende a pensar que la libertad es un ámbito de privacidad «concedido» políticamente por la sociedad respecto de todo lo que no afecta a la autodeterminación del cuerpo social. Por esta razón, allí donde toda tiranía apela al recto orden social como razón para negar la libertad, la tradición liberal nunca ha estado a gusto con la idea de una prelación constitutiva de la sociedad respecto del individuo, ni siquiera con la idea de una cooriginalidad de sociedad e individuo, que parece deducirse de esta «naturaleza social» de la persona humana. Por eso, ya desde la Escuela de Salamanca, y por supuesto desde Locke, el liberalismo ha entendido a la sociedad como resultado de un «contrato», por el que individuos autosuficientes limitan su libertad con el fin de constituir un orden social del que esperan obtener beneficios y que ciertamente depende de ellos. De ahí la libertad, frente a toda tiranía, de rescindir el contrato en el momento en que la autoridad no gobierne en beneficio de los que la constituyeron. El individuo mantiene en todo momento su preeminencia frente al poder público. Se ha hablado en este sentido del «individualismo» liberal, individualismo que se ha visto incluso radicalizado por los más recientes teóricos del Liberalismo contemporáneo, como Hayek, Buchanan, Nozick y en general toda la escuela de libertarismo anglosajón. Estos teóricos niegan que exista algo así como «sociedad», si entendemos por ella algo que trascienda la voluntad de cada uno de los individuos de la que consta. No hay, según esa doctrina, más realidad social que la suma de las voluntades individuales. Muy especialmente no hay más deberes que los que contractualmente asumimos frente a individuos concretos; y así no es posible hablar racionalmente de una justicia «social», que trascienda el origen interindividual de los contratos, que son el único principio racional y libremente asumible de obligaciones de justicia.

Esta radicalización teórica del liberalismo se sitúa en abierta contradicción con la doctrina de la Iglesia, que entiende que el hombre fue creado en comunidad y que la sociedad pertenece a la naturaleza humana como medio querido por Dios para que el

hombre alcance su fin propio[6]. Ciertamen- /704 te, la creación afecta fundamentalmente al núcleo individual de la persona; así como la vocación a «manifestar la imagen de Dios» en el propio destino individual, en virtud de la cual es cada hombre el responsable ante Dios y sujeto posible de salvación o condenación (Cfr. *CIC*, 1877). Pero esta vocación afecta también a la humanidad en su conjunto. «Todos los hombres son llamados al mismo fin: Dios. Existe cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la fraternidad que los hombres deben instaurar entre ellos en la verdad y el amor. El amor al prójimo es inseparable del amor a Dios» (*CIC*, 1878). De ahí que la emergencia de la sociedad sea un reflejo de la original constitución del hombre como persona. «La persona humana necesita la vida social. Ésta no constituye para ella algo sobreañadido sino una exigencia de su naturaleza. Por el intercambio con otros, la reciprocidad de servicios y el diálogo con los hermanos, el hombre desarrolla sus capacidades; así res-

[6] Luis Núñez Ladeveze y José Luis Illanes consideran poco clara mi posición en este punto con respecto a una posición teórica de un liberalismo «duro» que contempla el individuo como un átomo absoluto que no tiene otra limitación posible que la absolutez de los otros individuos. Quizás no logro expresarme con claridad, pero mi intención aquí es esbozar los principios de un liberalismo radicalmente individualista que, según entiendo, *sí* está en contradicción con la Doctrina de la Iglesia. Según este radicalismo liberal individualista, la sociedad representa un límite externo del individuo soberano, y por ello esa limitación sólo puede tener la forma de un contrato libremente asumido. Evidentemente no estoy de acuerdo con esta formulación, y sí lo estoy con la objeción que le hace Nuñez Ladeveze según la cual es absurdo pretender que la limitación de la libertad humana proceda de la existencia de los demás, cuando esa simple existencia de otros precisamente completa nuestra propia posición indigente y ciertamente potencia nuestra libertad. Dice Núñez Ladeveze que nuestra libertad no está limitada porque existamos en sociedad, sino justo al contrario, que existimos en sociedad porque nuestra libertad es limitada, y necesitamos de los demás para una autorrealización que necesariamente implica una dimensión social. Esto es correcto y una muy oportuna objeción a las formulaciones «fuertes» de la tradición liberal. Frente a estas formulaciones contractualistas yo me declaro partidario de un individualismo «débil», tal y como se expresa en Adam Smith p.ej., en el que a través precisamente de la original tendencia al intercambio (no a la violenta colisión) con otros individuos se pone de manifiesto una esencial dimensión social de la naturaleza humana, justo en el sentido que expresa Nuñez Ladeveze: «De hecho, ningún individuo humano es socialmente hablando "autosuficiente" en su libertad (pretensión Nietzscheana), todos necesitan de la cooperación y del intercambio». Interpretado en este segundo sentido el liberalismo puede encontrar muchos puntos comunes con la Doctrina Social de la Iglesia, cuyo desarrollo puede ser muy fecundo para ambas tradiciones.

ponde a su vocación» (*CIC*, 1879). Y por si alguna duda cabía, remacha el *Catecismo*: «Una sociedad es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas» (*CIC*, 1880). Y ello hasta el punto de que «en verdad, se debe afirmar que cada uno tiene deberes para con las comunidades de que forma parte y está obligado a respetar a las autoridades encargadas del bien común de las mismas» (*CIC*, 1880).

4. El principio de subsidiaridad

¿En qué medida colisionan las citadas doctrinas con el liberalismo? Es preciso conceder que esta emergencia de una autoridad facultada para imponer el bien común por encima de los intereses de cada uno de los miembros individuales del cuerpo social, es algo que pone verdaderamente nervioso a todo buen liberal; porque de siempre el bien común ha sido el punto de /705
apoyo para poner en cuestión los derechos del individuo. Sin embargo, la Iglesia es muy cuidadosa a la hora de definir ese bien común, con el que, por una parte, «está necesariamente relacionado el bien de cada cual», pero que, por otra, «sólo puede ser definido por referencia a la persona humana» (*CIC*, 1905). Según define la *Gaudium et Spes*, «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (*CIC*, 1892); y se entiende que no hay otra persona humana que la individual que somos cada uno[7].

Por eso, el bien común ha de estar siempre individualmente mediado; de donde resulta lo que se ha denominado «principio de subsidiaridad», según el cual «ni el Estado ni ninguna sociedad más amplia deben suplantar la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de las corporaciones intermedias» (*CIC* 1894). Por eso, la necesaria socialización por la que se realiza el bien común, no está dirigida por el Estado. Antes bien, «con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social,

---

[7] Teodoro López me sugiere que «la doctrina cristiana ha defendido siempre la prioridad de la persona sobre la sociedad, como una de las tesis fundamentales de la moral social cristiana. De modo que aquí hay un punto de encuentro muy importante» con la tradición liberal. Aunque está claro que no entiende, al modo de esa tradición, que la sociedad sea resultado de un contrato. Estoy plenamente de acuerdo.

es preciso impulsar, alentar la creación de asociaciones e instituciones de libre iniciativa "para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las naciones como en el plano mundial" (*Mater et Magistra*, 60). Esta *"socialización"* expresa igualmente la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades individuales. Desarrolla las cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad» (*CIC*, 1882).

Por eso, si se matizan adecuadamente las posiciones doctrinales, tratando de evitar doctrinarismos, no veo qué inconveniente —otro que un radicalismo filosófico— podría llevar a un pensamiento liberal a sentirse incómodo con estas formulaciones. Sobre todo allí donde el *Catecismo*, tras señalar que este proceso de socialización presenta el posible peligro de que «una intervención demasiado fuerte del Estado puede amenazar la libertad y la iniciativa personales», citando la *Quadragesimo anno* de Pio XI, remacha a renglón seguido el principio de subsidiaridad: «Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias, sino que más bien debe sostenerle en caso de necesidad y ayudarle a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común» (*CIC*, 1883).

Pero es que, si se hiciese un esfuerzo, no por acentuar discrepancias, sino por encontrar similitudes, tendríamos que reconocer que tampoco las intenciones teóricas del Liberalismo son extrañas a estos planteamientos. En /706 este sentido, cuando Adam Smith escribe el primer tratado de Economía Política no pretende ofrecer a los ambiciosos comerciantes instrucciones concretas para hacerse ricos, sino que desarrolla una teoría sobre la riqueza «de las Naciones». En la más rancia tradición de la filosofía política escolástica, el horizonte sobre el que se mueve Adam Smith es el de una comunidad interdependiente que, por supuesto, trasciende la particularidad individual. En su teoría se entiende que la satisfacción de las necesidades personales es algo que el individuo sólo puede lograr en un ámbito de intercambio social en el que mediante el comercio, ese individuo, antes de obtener como beneficio su propia satisfacción, tiene que dirigir su trabajo a la satisfacción de las necesidades ajenas. Eso es lo que Adam Smith denomina el Sistema de la Libertad Natural. Sólo el comer-

cio, esto es, el no trabajar primariamente para sí, sino para cubrir necesidades de otros, hace que tenga sentido un proceso de especialización productiva del que, más allá de las necesidades de la propia supervivencia, resultan excedentes capitalizables que, a su vez, intensifican la propia capacidad de seguir produciendo. Lo que Adam Smith descubre es, precisamente, la original dimensión social de la economía capitalista.

Lo que afirma también Adam Smith —pero no entender esto dice más de la mala voluntad de los malinterpretes que de la supuesta maldad del sistema capitalista que él describe— es que en ese sistema de libertad natural, para conseguir ese bien común en que consiste la actividad comercial, no es necesario controlar a los agentes económicos con directivas morales externas a su propia actividad. Basta —dice— el interés que ellos tienen en su propio beneficio, porque en un sistema de libre comercio, ese beneficio no es sino el reflejo del servicio que prestan. A diferencia del sistema de rapiña en el que el único beneficio posible es la violenta apropiación de lo que otros tienen, en el sistema comercial, interés es en su más estricto sentido etimológico *inter-esse*. En el mercado las partes ofertantes y demandantes se acoplan sin que una autoridad externa las organice; basta con que los comerciantes que ofertan atiendan a lo que la sociedad demanda, porque sólo mediante esta atención, *«bene faciendum»*, puede el comerciante «beneficiarse» (*bene facere seipsum*). Sólo por ello podemos decir que la búsqueda del propio beneficio basta para organizar el mercado. La responsabilidad de la autoridad en el mercado consiste ahora en que desde esta situación, tan bella como cierta, no se revierta al estado de naturaleza.

El Liberalismo así entendido nada tiene que ver con el individualismo restrictivo, sino que se entiende a sí mismo como la puesta en juego en el orden social de las propias facultades; con el objeto de lograr la propia satisfacción, y también la satisfacción de los demás, ya que ambas se hacen indiscernibles en el verdadero acto comercial. El liberalismo no es más que la confianza en que el bien común se sigue subsidiariamente de la iniciativa privada en un sistema de libertad natural, del que resulta el comercio y la /707 división del trabajo, es decir, la vida económica misma, que es el modo en el que ese bien común se realiza. Desde este punto de vista, podemos afirmar que esa actividad económica es

en virtud de su esencial naturaleza comercial, y por tanto social, una auténtica comunidad de bienes[8].

5. El Estado y el «bienestar social»

Creo que en estos puntos que tratamos, la confluencia entre la doctrina de la Iglesia y el Liberalismo sería total, si no fuese por dos puntos del *Catecismo* cuya imprecisa formulación puede dar lugar a una substancial ambigüedad que afecta de lleno a la determinación de la función del Estado en la vida económica.

Cuando se refiere al bien común el *Catecismo* lo define de un modo que nada deja de desear para un liberal de la más estricta observancia: El bien común —se dice— «supone en primer lugar el *respeto a la persona* en cuanto tal. En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. La sociedad debe permitir a cada uno de sus miembros realizar su vocación. En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana» (*CIC*, 1907). Pero a continuación se afirma: «en segundo lugar, el bien común exige el *bienestar social* y el *desarrollo* del grupo mismo. El desarrollo es el resumen de todos los deberes sociales. Ciertamente corresponde a la autoridad decidir, en nombre del bien común, entre los diversos intereses particulares; pero debe facilitar a cada uno lo que necesita para lle-

---

[8] José Luis Illanes me sugiere que «para ir al fondo de este planteamiento hace falta situar esa visión en un contexto ético y antropológico, que lo termine de configurar y lo fundamente». Estoy completamente de acuerdo y, ciertamente de forma incompleta, es lo que intento hacer aquí. Más concretamente pienso que la Doctrina Social de la Iglesia ofrece la adecuada contextualización de esta visión del mercado. Ahora bien, concedido esto, entiendo también que esta contextualización ética y antropológica no supone ningún añadido extraño a la esencia del acto comercial, sino la explicitación de una dimensión moral que constituye esa misma esencia. La moral no es un añadido de la economía: los comerciantes no tienen que ser «además» buenos; porque sólo se dedican al comercio si «ya» lo son, en un muy importante sentido de atención a las necesidades ajenas. Quizás los moralistas aprendieran cosas interesantes si en vez de decirles a los comerciantes lo que tienen que hacer reflexionasen un poco más sobre lo que de hecho hacen. Quizás aprendiéramos que la solidaridad y aquello que constituye la trama de una universal fraternidad tiene, sin negar en otro orden la decisiva importancia de la misericordia, más alcance que la limosna y que la perversión administrativa de ésta que es el subsidio.

var una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, derecho a fundar una familia, etc.» (*CIC*, 1908). /708

Hay que reconocer que, si se entiende ese «facilitar» como «proporcionar», son duras palabras para oídos liberales. Y se endurecen todavía más si las relacionamos con el punto 1910, que reza: «Si toda comunidad humana posee un bien común que la configura en cuanto tal, la realización más completa de este bien común se verifica en la *comunidad política*. Corresponde al Estado defender y promover el bien común de la sociedad civil, de los ciudadanos y de las instituciones intermedias».

Decía que la formulación de estos dos puntos puede resultar imprecisa. Lo que a mí me parece que deben querer decir sería algo así como lo siguiente: Pertenece al bien común el bienestar social, y a éste el que todos los que no se marginen del proceso de integración social tengan acceso a la satisfacción de sus necesidad humanas básicas; al Estado, como máxima autoridad civil, corresponde la responsabilidad de promover las condiciones que favorecen ese bienestar social. Así interpretaría yo esos puntos con tranquila conciencia cristiana. Pero he de reconocer que no es eso lo que *de hecho* parecen decir ambos puntos, que conectados bien pueden ser leídos en el sentido de que compete al Estado la responsabilidad de proporcionar a los ciudadanos: alimento, vestido y salud (que muchas veces ni siquiera Dios la da), trabajo (se supone que en condiciones salariales y asistenciales «suficientes»), e incluso educación, cultura e información adecuada. Y esto es grave[9].

A los liberales no les gusta la idea de justicia social, sobre todo cuando desde ella se tiende a interpretar toda desgracia como injusticia y a reclamar por tanto satisfacción. Tiene que ver con la dinámica propia de la autoconciencia humana, y es un problema filosófico de gran alcance. La conciencia que tenemos de noso-

---

[9] Teodoro López me sugiere que no es esta la correcta interpretación del punto 1908 sino más bien la que yo propongo más arriba. Queda —dice— muy claro en la formulación del texto francés (*«rendre accesible»*) e italiano («*rendere accessibile*») del *Catecismo*. En este sentido «facilitar a cada uno lo que necesita», significaría «hacer fácil a cada uno el acceso a lo que necesita...». Le agradezco la observación que aclara en parte importante la cuestión; si bien queda pendiente cerrar la interpretación en relación con el punto 1910, en el que se da al Estado un muy fuerte protagonismo en la realización del bien común.

tros mismos es la de una naturaleza plena y satisfecha; ello de modo tal que esa conciencia está en evidente contraste con la situación de hecho en la que nos encontramos. Esa conciencia de plenitud aparece entonces proyectivamente como la tensión hacia un fin por lograr. Cuando el progreso hacia ese fin, por cualquier causa, se ve impedido, el ser humano experimenta la frustración, que consiste en el desajuste entre lo que puede ser y lo que es de hecho. Eso ocurre cuando un hombre no puede ver, o andar; cuando no encuentra cobijo en el invierno, o no puede alimentar a sus hijos. Todo hombre piensa entonces que le falta algo propio, algo que le pertenece como su fin, y de lo que está excluido. En su impotencia el hombre levanta los brazos al cielo, y en una mezcla de queja y culpa tiende a pensar: ¿qué he hecho yo para que me pase esto?, o ¡no hay derecho! /709 Dios es la promesa de una plenitud escatológica, de que *al final* todos los esfuerzos serán logrados, y el hombre será feliz, si es fiel a su plan redentor. Pero esa promesa tiene un carácter escatológico y trascendente, y no se refiere al aquí y ahora. Y además, no es algo que Dios deba por justicia, sino una gracia que concede. Por eso, la des-gracia es el natural acompañante del hombre en este valle de lágrimas. Y no podemos decir que Dios sea injusto porque no nos toque la lotería. El hombre medieval, en su desgracia clamaba al cielo, y mientras esperaba la última liberación apelaba a la caridad de los hombres, no para que le resolviesen sus problemas, sino para que le ayudasen a sobrevivir. «Dios se lo pague» era lo que se decía, porque se era consciente de que en la caridad recibida, no sólo no se restablecía la justicia, sino que precisamente quedaba rota en una deuda que el menesteroso no podía satisfacer. De ahí la vergüenza que acompañaba a la miseria.

Pues bien, en el desarrollo de la conciencia moderna, por razones complejas en las que no podemos entrar aquí, se ha producido una inmanentización histórica de esa idea de plenitud escatológica, y la sociedad es vista como instancia omnipotente que puede satisfacer toda necesidad. Como esa sociedad, no sólo es omnipotente, sino que además no trasciende —como trasciende Dios— a los individuos que la componen, entonces su fuerza es mi fuerza y su riqueza la mía. Por tanto, lo que recibo de ella no es gracia sino justicia. Si estoy excluido de esa riqueza y no puedo disponer de la potencia social para mi satisfacción, entonces es que me veo expropiado y se me niega algo a lo que tengo dere-

cho. Nace así la idea de que toda desgracia es el atropello de un derecho, del derecho que tengo al alimento, al vestido, a una vivienda espaciosa, soleada en invierno y umbrosa en verano, a una remuneración suficiente (en eso consiste propiamente el así llamado derecho al trabajo), a asistencia en la vejez, e incluso a la salud. No hay sequía, granizo, inundación o terremoto que se resista a este afán reivindicativo: la sociedad es culpable de las tormentas (*Piove..., porco governo!*), y hasta la muerte tiende a ser vista como algo de lo que alguien tiene la culpa y que da derecho, si cupiese, a la restitución. Toda desgracia es una *injusticia social*.

Naturalmente satisfacer socialmente ese afán de «justicia» es inviable, porque la sociedad no es el Dios disponible que se pretende que sea. De todos modos hay que hacer lo posible. ¿Cómo?, haciendo pagar a quien pueda hacerlo. Los impuestos se entendían como una aportación a los gastos propios de la comunidad, para cubrir aquellos servicios que los particulares no podían prestar: fundamentalmente la defensa de los intereses comunes frente al enemigo exterior, el sostén de jueces y administradores públicos, y si acaso aquellas obras que por su naturaleza eran públicas porque servían para todos y para nadie en particular. Ahora los impuestos tienen un sentido, no distributivo, sino re-distributivo, de una riqueza que pertenece a los necesitados y de la que se han visto expropiados por los poderosos. La misión del poder público consiste en restituir la justicia social, quitando a los ricos para /710 dárselo a los pobres. Que el que no tiene quitase algo a quien lo tenía, era en la conciencia natural de la humanidad un robo; ahora es robo lo contrario, tener; y expropiar a los que tienen ha pasado a ser el más elemental acto de justicia... *social*.

Se dirá que estoy haciendo caricatura, pero es difícil exagerar en este punto. Hace falta una radical inversión de la conciencia moral para llegar al estado que hemos alcanzado en nuestras sociedades. En la España de 1995 una persona con ingresos superiores a los 11 millones de ptas. (cantidad que no está desproporcionadamente lejos de la media de renta nacional) sufre en todo ingreso adicional una detracción de renta (entre impuestos directos, indirectos, tasas y multas) que puede estar cercana al 80 % (Naturalmente que a esos precios son múltiples las vías de evasión que se abren, de las que bien se encargan abogados y paraísos fiscales.) Desde cualquier sentido común moral eso tiene el

nombre de robo; y que llamemos a semejante latrocinio «justicia social» es consecuencia de la perversión de ese sentido moral que sufre nuestra cultura[10]. /711

Es una verdadera pena, en mi opinión, que la doctrina «moral» centrada en los tópicos de la justicia «social», no se muestre algo más sensible hacia la procedencia de esta idea de «justicia», que tiene que ver con la secularización del ideal escatológico y en general con la descristianización de la conciencia occidental. También es una pena que se haga cómplice de una sociedad en

[10] Illanes (también Nuñez Ladeveze) considera exagerada mi posición en este punto, defendiendo la viabilidad moral de un sistema fiscal redistributivo, a salvo de exageraciones contrarias. Creo estar de acuerdo en su intención, y agradezco una observación que me permite matizar mi postura. El problema está en las palabras. Ni yo, ni en general los teóricos liberales (p.ej. Buchanan), objetamos nada a que la hacienda pública asuma funciones *dis*-tributivas en el marco de un pacto social constitucionalmente limitado. Ello se hace fundamentalmente a través de la financiación de los servicios públicos a la que contribuyen en mayor proporción los más ricos, y que suelen consumir en mayor medida los más pobres. (No siempre: obsérvese la aberración de financiarles la opera a la burguesía de Milán, Viena o Barcelona.) Esa distribución desequilibrada de determinados bienes públicos a favor de los más necesitados, complementa la que, como he intentado escribir, ya realiza por sí el mercado. Así entendida esa distribución o reparto fiscal (también sirve, aunque de forma mucho menos trasparente y que fácilmente puede llegar a ser perversa, el sistema de Seguridad Social) bien puede ser objeto de un consenso social, ya que los ricos fácilmente estarán dispuestos a financiar un equilibrio social (incluso en el sentido crematístico de las rentas) del que obtienen evidentes beneficios. Una sociedad donde no hay reparto equilibrado de riqueza, no es una sociedad sana, y en tal sociedad es fácil la reversión al estado de naturaleza, en el que el comercio es impedido por la violencia. La trasferencia unilateral de propiedad que los más ricos pueden estar dispuestos a hacer a los más pobres con el fin de mantener el orden social, puede ser importante, incluso con la condición de consentimiento. Muy especialmente será esto así en situaciones catastróficas, que pueden resultar de una inundación, o de la necesidad de cerrar una siderurgia. El problema no es la distribución, sino la re-destribución, cuando ese justo y consensuable reparto se entiende como «devolución» de lo que es de suyo «común». Con el planteamiento «distributivo» que propongo entiendo que el sistema fiscal es consensuable, y tiene un límite en lo que *todos* estarían dispuestos a aportar al equilibrio social; en el «re-distributivo» por razones obvias, impera la coerción e implícitamente la violencia; y a partir de ahí no hay límites a esa avaricia que ve la política, mediante la expropiación de los unos por los otros, como un método de asegurar rentas. El sistema fiscal se hace hobbesiano, expresión del estado de naturaleza: «el hombre es un inspector fiscal para el hombre». Por decir cifras, a mí me parecería razonable dedicar una cuarta parte de mi renta a la financiación de servicios públicos con un adicional recargo distributivo de hasta una tercera parte.

la que, en esa disolución de la idea de trascendencia, se entiende por solidaridad el que unos vivan a costa de otros.

Porque es que, además, el sentido común moral pertenece a la natural conciencia de sí que tiene el ser humano y no se deja pervertir indefinidamente. Poco a poco —y sería también penoso que la doctrina ética establecida por iglesias e intelectuales llegase otra vez tarde al desarrollo de este proceso— la sensibilidad moral de nuestras sociedades está empezando a darse cuenta de que sustraer la propiedad del prójimo es un robo, y que sobre el robo no hay sociedad que se pueda sustentar a largo plazo. Es posible que aún se pueda reaccionar. Si no, una sociedad en la que al robo se le llama justicia, no sobrevivirá mucho tiempo. Aunque el tiempo es largo en la vida de las comunidades, al final, en un mundo en el que la comunicación se ha hecho universal, la propiedad irá allí a donde se la respete; y es posible que nos quedemos sin nadie que nos «explote», y sin nadie a quien seguir explotando. Además, en la medida en que las «clases pasivas» van siendo mayoritarias y controlan en democracia la fuerza fiscal de la policía, la exacerbación de la rapiña parasitaria puede contribuir también a generar las condiciones de su propia superación en una dictadura de los trabajadores. La historia puede ser a veces muy paradójica.

6. La idea liberal de justicia social

Lo curioso del caso es que esta connivencia de una cierta «conciencia cristiana» con la catastrófica idea de justicia social expuesta, no encuentra apoyo —aparte de la citada imprecisión— en los textos del *Catecismo*, que sobre este particular se pronuncia así: «La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación» (*CIC* 1928). Es decir, si yo entiendo bien, una sociedad justa es aquella en la que cada uno puede conseguir lo que se le debe, y no lo que necesita. Ciertamente la formulación sigue siendo imprecisa en ese «según su naturaleza y su vocación», que podría ser interpretado en el sentido de que si cien mil españoles tienen vocación de violinistas la sociedad tendría que financiar cien mil sueldos dignos de violinistas, para que ninguno tenga que vivir de la limosna tocando en el Metro.

Pero creo que el citado texto puede perfectamente ser interpretado en el sentido de una teoría liberal de la justicia social, que desgraciadamente para /712 la tradición liberal está por desarrollar y a la que podrían contribuir decisivamente pensadores que buscasen inspiración en la doctrina de la Iglesia.

Entiende el pensamiento liberal que el hombre tiene en su libertad la fuerza por la que transforma en obras el proyecto de su realización. Es de la iniciativa personal, no del fondo de la tierra, de donde el hombre saca la energía para llegar a ser lo que es. Y si «la justicia social sólo puede ser conseguida sobre la base del respeto de la dignidad trascendente del hombre» (*CIC*, 1929), entonces, el primer deber de la justicia social es que se deje a los componentes del cuerpo social que intenten *por si mismos*, con su esfuerzo, lograr aquello a lo que «según su naturaleza y vocación» pueden aspirar. La sociedad tiene que ser un campo abierto a los proyectos de la libertad. Y no lo es cuando no se deja a los hombres apropiarse del producto de su esfuerzo; entonces es cuando se les niega lo que «les es debido». Cuando se piensa en todo lo que hay que pagar a la comunidad sólo para abrir un negocio, no digamos ya en esa primera etapa en la que los negocios difícilmente son rentables, entonces podemos ver en qué medida la sociedad políticamente constituida es campo abierto a los proyectos de mejora o es frente a ellos un obstáculo.

Se dirá que esa mejora personal está muy bien, pero que no puede ser individualista y que la Iglesia enseña que debe ser «solidaria»: «El deber de hacerse prójimo de los demás y de servirlos activamente se hace más acuciante todavía cuando éstos están más necesitados en cualquier sector de la vida humana» (*CIC*, 1932). Pues bien, esto y no otra cosa es lo que entiende la teoría liberal en su concepción de la sociedad como mercado. En una sociedad comercialmente madura, en la que reina el principio de la división del trabajo, la atención a las necesidades ajenas es la condición de posibilidad para el progreso personal. Sólo en la medida en que cubre una demanda social se hace el trabajo merecedor del beneficio. Yo puedo tener vocación de violinista, ser muy feliz tocando el violín; pero sólo si haya gente que necesita escucharme puedo esperar que esa afición sea medio para la satisfacción de mis propias necesidades. La primera exigencia para que, en el sistema de la libertad natural, el trabajo dé derecho a una renta, es que ese trabajo sea solidario. Para la antropología

liberal, la solidaridad no es un derecho del violinista para que la sociedad financie su afición, sino el deber que tiene como tal violinista de satisfacer con ella la necesidad ajena.

Desde este punto de vista el derecho al trabajo, no es otra cosa que el derecho a presentar la propia oferta ante las necesidades ajenas. No se entiende así en la actual concepción de la justicia social. Cuando el picador de una mina de carbón, gana un sustancioso salario por extraer del fondo de la tierra un carbón que nadie necesita, sobre todo al precio que hay que pagar para que ese salario mantenga su «capacidad adquisitiva», entonces reclamar en forma de subvención su derecho al trabajo así remunerado, supone /713 reivindicar el derecho a seguir cobrando una determinada cantidad con absoluta independencia de la necesidad que tenga la sociedad de ese trabajo; en nombre de la solidaridad se está reclamando el derecho a la insolidaridad, absolviéndose de la obligación de justicia por la que el beneficio de un trabajador sólo puede ser reflejo del servicio que presta. El colmo del cinismo moral llega cuando dichos trabajadores pretenden, en nombre de la justicia social, que se impida el acceso al mercado del esfuerzo mucho mayor que hace unos pobres africanos por cubrir las necesidades de calefacción de los europeos.

Se dirá que esta atención a las necesidades ajenas que es esencial a la economía de mercado nada tiene que ver con la justicia social, porque se espera de ella un beneficio, mientras que la verdadera solidaridad es servicio puro. El argumento es artero, en primer lugar porque la solidaridad que se reclama es más bien la que consiste, al revés, en puro beneficio; y en segundo lugar porque ni siquiera es cierto que en la sociedad capitalista el beneficio sea lo primero. Tan no lo es que en absoluto está garantizado en esa intención de servir que se llama inversión; y en ello consiste el riesgo empresarial. Cuántos capitalistas no se han arruinado dando todo lo que tenían en una empresa de servicio que no ha encontrado eco. Y cuántos —en general todos— no tienen que soportar pérdidas, es decir, servicio sin beneficio, durante todo el tiempo que se tarda en abrir el mercado, es decir, en convencer a aquellos a los que se sirve de que a cambio deben aportar el precio de su trabajo —eso es el dinero, lo que vale el trabajo ajeno— para poder mantener en marcha la inversión que se ha hecho. (Curiosamente, esa generosidad inicial en la que el inversor vende por debajo de los precios de coste, se llama *dum-*

ping; y por eso es tan temida por los que ya están asentados en el mercado.)

Pero la cuestión no es esa. Es cierto que la teoría liberal dice que ese inicial impulso distributivo que pone en marcha el mercado atendiendo a las necesidades ajenas, tiene que hacerse conmutativo, y que sólo entonces reina en la sociedad la justicia. Y es que mi trabajo solidario me hace naturalmente acreedor del trabajo ajeno. Ese es el sentido comercial de la justicia: que yo puedo esperar movilizar el trabajo de otros como beneficio a favor de mi progreso personal, en la misma medida en que con el mío sirvo al progreso de los demás. Y es que si no fuese así, no sólo esa sociedad no sería justa, sino que no funcionaría el maravilloso invento de satisfacción social que es el mercado. Si yo no obtengo beneficio mi empresa se descapitaliza y tengo que cerrar, es decir, dejo de atender las necesidades del prójimo. Al revés, si obtengo beneficios con una plusvalía incluso sobre los costes de explotación, entonces capitalizo mi empresa y puedo ampliar mi oferta para cubrir nuevas necesidades sociales.

Creo que una sociedad capitalista es más justa que el así llamado «estado del bienestar»; y es más justa porque reina en ella la medida en los /714 intercambios. A cada uno se le da «lo suyo», a cambio de lo que él hace por «los demás». La solidaridad inicial de la oferta es respondida por la solidaridad de los que así han visto satisfechas sus necesidades; y se produce un proceso de «ajuste» social por el que todos reciben de los demás lo que necesitan, mientras se sienten obligados a responder solidariamente con su propio trabajo. El intercambio conmutativo se convierte así en un ajuste distributivo, en el que cada cual recibe «lo suyo»; y la ley del mercado produce una verdadera justicia social. De este modo, «la solidaridad se manifiesta en primer lugar en la distribución de bienes y la remuneración del trabajo. Supone también el esfuerzo en favor de un orden social más justo en el que las tensiones puedan ser mejor resueltas» (*CIC*, 1940).

Es evidente que semejante sistema de ajuste no es igualitario. Hay ciertamente «una igualdad entre los hombres que se deriva esencialmente de su dignidad personal y de los derechos que dimanan de ella» (*CIC*, 1935). Pero es verdad que en el sistema de la libertad natural, a diferencia del sistema feudal, ninguna dignidad que no sea la del servicio prestado, da derecho a exigir el servicio de los demás. Por muy digno que yo sea, si yo no sirvo, nadie

me sirve; y los demás lo harán en la medida de mi servicio[11]. Es /715 así que las condiciones de partida a la hora de servir son muy diversas, luego también serán diversos los beneficios obtenidos.

---

[11] Nuñez Ladeveze sugiere que mi formulación es exagerada, dice: «Un niño de dos años "no sirve", ni un moribundo "sirve", ni un enajenado mental "sirve", pero han de ser "servidos" y de hecho lo suelen ser». Es correcta y oportuna la observación, y mi posición exige ser matizada a este respecto. Lo que pretendo afirmar es que en la concepción liberal del hombre, el ser humano es responsable de lo que él hace de sí mismo: uno no es, no debe ser, resultado de un proceso social, sino protagonista de su propia existencia. Además ese protagonismo no excluye, justo al contrario, una dimensión cooperativa, por la que cada hombre alcanza sus propios fines colaborando a la realización de los fines de los demás. Prestando servicios uno "se gana la vida", y podemos reclamar la cooperación de los otros, sólo en la medida en que les prestamos la nuestra; en esto consiste la dignidad burguesa, cuya última vergüenza es vivir de la beneficencia a expensas ajenas, de modo que quede sancionada nuestra incapacidad para ser, mediante el servicio a otros, dueños de nuestro propio destino. Pero esto no implica inmediatez en el intercambio. De hecho, una de las características más bonitas del orden comercial es que es un sistema cuasi infinito de deudas siempre abiertas. Todo el dinero que tenemos en el bolsillo o en el banco, no es otra cosa que la deuda no saldada que la sociedad ha asumido con nosotros por nuestro trabajo (o el de nuestros antepasados), un título que tenemos a la futura colaboración de los demás. Y el dinero que los demás tienen no es otra cosa que la deuda que yo, en parte, he asumido con ellos y que les da derecho a los servicios que pueda prestarles. Un hombre puede, pues, por el hecho de serlo contar con los servicios de los demás, pero queda obligado con ellos. Cuando un hijo devuelve a la tierra a su padre tras cuidarle en su ancianidad, no hace sino devolverle el don que recibió al nacer y los cuidados de su infancia. Esta es la regla de justicia entre los hombres. Pero más allá de la solidaridad familiar: un accidentado en la carretera tiene derecho a nuestra asistencia, por el mero hecho de ser, él y nosotros, personas, pero queda en deuda con todos los que igualmente lo son. Esto no quiere decir que nos deba pagar (bueno, alguien tendrá que pagar al final la ambulancia, si es que queremos que las haya); pero ese hombre queda obligado a asistir a cualquiera que vea en similar situación a la que él sufrió; y nosotros que le asistimos, tenemos el derecho a que cualquiera, por el hecho de ser persona, nos asista si alguna vez pasamos por el trance. Sólo si interpretamos el comercio como un *inmediato do ut des*, que nada tiene que ver con el verdadero comercio basado en la confianza, sólo entonces estamos incapacitados para entender que toda solidaridad es intercambio, un intercambio que tiene su origen en el don. Pero un don que no resulta de un derecho del que recibe, sino que implica en él el reconocimiento de una deuda y le impone el deber de corresponder. Y si no puede, todo bien nacido ante la beneficencia de otros remite al último, definitivo y único verdadero *clearing* de toda deuda: ¡que Dios se lo pague! Quizás entonces las deudas abiertas de la humanidad necesitada se salden al ciento por uno. No, no creo que sea buena cosa querer entender la caridad despreciando el

Ahora bien, que el sistema de la libertad natural no sea igualitario está muy lejos de significar que tienda a generar desigualdades. De hecho, la historia de su desarrollo no ha sido la de una creciente desigualdad, sino la de una tendencia al equilibrio social. Se ha dicho que esta progresiva igualación social ha sido consecuencia del atemperamiento del capitalismo por la contrafuerza ejercida por los sindicatos y por el control político del mercado. Como esta afirmación me parece gratuita (los obreros mejor pagados están en aquellas industrias con menos conflictos, es decir, con menos penetración sindical, y en aquellos países con mayor productividad laboral que suelen ser aquellos con legislaciones sociales más blandas), mantengo gratis la contraria, y pienso que los frenos al desarrollo del sistema capitalista son rémoras al proceso de igualación social.

Es cierto que si en el sistema de la libertad natural se diese una férrea validez del principio conmutativo las desigualdades iniciales quedarían, como mínimo, consagradas, o incluso aumentarían, ya que cuanto más tienes más rentable es tu oferta de servicio. Pero este principio conmutativo se ve substancialmente corregido distributivamente por el mercado mismo, por una doble razón. En primer lugar, porque la acumulación y pos-

---

comercio. Volviendo a la parte de abajo de las tejas, creo que es razonable articular, incluso bajo administración estatal, esa solidaridad o deuda que todos los hombres tenemos con todos los demás por el simple hecho de existir en nuestra radical indigencia como hombres, esencialmente deudores de la ayuda ajena. Pero ello no implica hacer al Estado responsable de un bienestar al que tengamos pasivamente derecho, sino en el sentido de una beneficencia, de una mínima red de asistencia a la extrema necesidad que imposibilita toda devolución. Todos podemos vernos en esas, y todos sentiríamos que contribuimos a nuestra dignidad como personas colaborando en la financiación de esa asistencia. Pero esto no lo podemos confundir con los seguros sociales; es más, esta confusión lesiona al más elemental sentido de la justicia, porque resulta al final que un anciano o un parado que cobran una cantidad a la que tienen actuarialmente el más estricto derecho conmutativo en virtud de sus anteriores contribuciones al sistema de seguro social, parece que son beneficiarios unidireccionales de un sistema de subsidios graciosamente concedidos por la comunidad. Al final, cuando se ha hecho total la confusión entre seguridad social y beneficencia, todos terminamos recibiendo como limosna lo que es un derecho contractual; de forma además fraudulenta, cuando esa beneficencia para unos se financia, no con la contribución de todos, sino con los derechos confiscados a unos pocos, p.ej. a aquellos que tendrían derecho a una pensión por encima de los mínimos que define la (In-) Seguridad Social.

terior in- /716 versión del capital incrementa la productividad de la gran masa social asalariada y hace que disminuyan (relativamente a otros costes) los costes marginales de la mano de obra. En esa misma medida se hace mucho más fácil satisfacer sus necesidades, incluso si se transfiere desproporcionadamente a los costes salariales los beneficios obtenidos con los incrementos de productividad que resultan de la capitalización del trabajo. El empresario pierde en el proceso, regala beneficio que marginalmente pertenece al capital que él aporta, porque sabe que la igualdad —en forma, p.ej., de buenas relaciones laborales— genera a su vez nuevas posibilidades de beneficio que compensan ese desequilibrio.

Y lo mismo ocurre con el mercado, en el que de forma natural se da un desequilibrio a favor de la demanda. La razón es muy sencilla y de puro sentido común. Mientras hay expectativas de crecimiento del mercado, al rico ofertante le compensa renunciar al equilibrio conmutativo a favor de la demanda, recibiendo menos de lo que aporta, por la sencilla razón de que así incrementa esa demanda y abre perspectivas de nuevos beneficios. Es la tendencia al *dumping* que es consubstancial al desarrollo económico y de la que sale beneficiada la gran masa social, cuyas necesidades se trata de cubrir. El beneficio de los ricos en el sistema de la libertad social depende de la riqueza de la gran masa social; y un empresario será tanto más rico cuanto más se enriquezca a su costa la sociedad, si es que con ello la sociedad incrementa así la posibilidad de responder a la oferta de la que el empresario obtiene su riqueza. Así se cumple a la letra lo que el *Catecismo* exige: «Estas diferencias (sociales) pertenecen al plan de Dios, que quiere que cada uno reciba de otro aquello que necesita, y que quienes disponen de "talentos" particulares comuniquen sus beneficios a los que los necesiten. Las diferencias alientan y con frecuencia obligan a las personas a la magnanimidad, a la benevolencia y a la comunicación» (*CIC*, 1937).

Así que cuando el *Catecismo* afirma que «existen desigualdades escandalosas que afectan a millones de hombres y mujeres, y que están en abierta contradicción con el Evangelio» (*CIC*, 1938), hemos de decir que también están en contradicción con el desarrollo de la sociedad comercial; de modo que la igualdad que compete a la dignidad humana es algo que el Evangelio reclama, pero algo también que la expansión del comercio mundial va lo-

grando poco a poco. Con tal, eso sí, de que no pensemos que la solidaridad con los más pobres consiste en darles migajas microporcentuales de nuestro PIB, y que dejemos que sean ellos los que aporten a nuestras sociedades lo que en su modestia pueden producir; sólo así, por el comercio, iniciarán el proceso de capitalización que desesperadamente necesitan. /717

7. La función social de la propiedad

Desde el punto de vista de la teoría económica liberal, el único sentido que tiene la propiedad es invertirla y ponerla así al servicio de los demás. Lo contrario lleva a hacer la propiedad improductiva, a descapitalizarla y en último término a perderla en el natural curso de su amortización. Pero no tiene sentido hablar aquí de «hipoteca social», porque, justo al revés, es su socialización lo que hace rentable la propiedad. Por eso, ningún reproche supone para la teoría liberal que el *Catecismo* diga que «el hombre, al servirse de los bienes, debe considerar las cosas externas que posee legítimamente no sólo como suyas, sino también como comunes, en el sentido de que han de aprovechar no sólo a él sino también a los demás» (*CIC*, 2403). El capitalismo comercial es la aplicación práctica de esta concepción de la propiedad.

Ahora bien, lo que la teoría liberal dice es que esa comunidad de bienes que resulta en la sociedad comercial, esa riqueza que se entiende fundamentalmente como intercambio, no se sigue sino allí donde hay un claro sentido de lo que es «mío» y «tuyo». La propiedad privada es el origen de todo posible comercio, que consiste precisamente en que uno da lo suyo, y recibe lo que otro tenía, según medida de justicia. Apropiarse de bienes ajenos fuera de ese proceso de libre cambio, es un robo. Y precisamente entienden los liberales que el paso de un estado de naturaleza en el que reina la rapiña y en el que el acceso más eficaz a cualquier bien es la violencia, a un estado de convivencia racional, tiene esencialmente que ver con la garantía de un estricto derecho de propiedad.

Esto no sólo lo consideran así los liberales; también es opinión de Yahvé Dios, y así la expresa en la ley que promulga para que su pueblo le siga y sea feliz. Aparte de lo que a Dios debe, los Israelitas deben honrar a sus padres, respetar la vida del prójimo, no cometer adulterio, no robar, etc. Y ello es así porque en una

sociedad donde la riqueza no tiene dueño (supongamos una paradisiaca isla tropical) es una sociedad en la que falta a esa riqueza el compromiso de la libertad, y con ello el motor esencial de su incremento. Porque la riqueza no es otra cosa que la transformación que la libertad hace del mundo, por la que éste deja de ser obstáculo y se convierte en medio de la satisfacción de las necesidades del hombre. Y esa transformación que el libre trabajo hace del mundo implica una subjetivación y apropiación del mundo así transformado.

Por eso, una sociedad que no respeta la propiedad, como es la nuestra (insisto: hasta un 80 % de la renta adicional de una persona medianamente rica está sujeta en España a la rapiña fiscal) es una sociedad en la que el proceso de capitalización está impedido en la medida correspondiente, y por tanto proporcionalmente impedido también el aporte de los recursos necesarios para la satisfacción social de las necesidades. /718

Por esta razón, porque de otra forma no se sigue la seguridad en el disfrute de lo propio que da origen al proceso de inversión, es malo robar y/o no respetar las legítimas expectativas contractuales sobre las transmisiones de propiedad. Los puntos 2409, 2410, 2411, 2412 precisan este obligado respeto a los derechos de propiedad y a la justicia conmutativa generada a partir del libre contrato. Más adelante, en el 2429 se establece, muy satisfactoriamente desde el punto de vista liberal, que «cada uno tiene el *derecho de iniciativa económica*, y podrá usar legítimamente de sus talentos para contribuir a una abundancia provechosa para todos, y para recoger los justos frutos de sus esfuerzos». Y en el 2431 se define, también satisfactoriamente para el liberalismo, la responsabilidad del Estado en materias económicas. Se dice: «la actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente».

¿Quiere esto decir que no hay discrepancias substanciales entre el liberalismo económico y la doctrina de la Iglesia tal y como

se formula en el *Catecismo de la Iglesia Católica*? En mi opinión así es. Se trata, pienso, de cuestiones básicamente resueltas; de modo que el citado conflicto entre Liberalismo e Iglesia Católica puede en lo substancial ser considerado una cuestión del pasado, una incomprensión que no encuentra ningún apoyo doctrinal (si nos referimos a formulaciones del liberalismo no radicalizadas filosóficamente) y sin otra justificación que los (por otra parte muy comprensibles) malentendidos históricos.

Pero, más allá de las inexistentes discrepancias filosóficas y doctrinales, la historia de un desencuentro se mantiene viva en cuestiones ciertamente importantes de sensibilidad moral. No reconocer esto sería declarar apresuradamente resuelto un conflicto que en esta dimensión de las sensibilidades continúa latente. Sería expresión de un voluntarismo conciliador poco respetuoso con la realidad política e histórica de las doctrinas, más allá de su estricta formulación teórica. Por ejemplo: Creo haber citado todo lo que el *Catecismo* dice a favor de la propiedad privada. Se trata de siete puntos que caben en una página y media. El resto, hasta doce páginas y cuarenta y ocho puntos se dedica, en general, a poner en cuestión ese derecho de propiedad en aras de un destino común de los bienes creados. Desde un planteamiento liberal se da aquí una descompensación de acentos *en contra del derecho de propiedad*; una descompensación que responde a una sensibilidad socializante, que, por más que sea filosófica y teológicamente justificable, difícilmente es deducible exegéticamente en el comentario del séptimo /719 mandamiento de la Ley de Dios, que escuetamente dice «no robarás» (Ex 20, 15). Y si robar significa respetar la propiedad de los bienes ajenos, es porque estos bienes no son precisamente «comunes».

Quisiera aquí exponer mi opinión lo más matizadamente posible. La Iglesia tiene la obligación en su Magisterio de glosar y explicitar el sentido de la Revelación. Y como buenos hijos de la Iglesia, los cristianos deben aceptar en conciencia ese Magisterio. Así hago yo, en el modo en que he intentado mostrar. También allí donde se dice que «la autoridad política tiene el derecho y el deber de regular en función del bien común el ejercicio legítimo del derecho de propiedad» (*CIC*, 2406); también cuando se afirma que «es preciso promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y con vistas al bien común» (*CIC*, 2425). Incluso estoy dis-

puesto a aceptar que «la regulación de la economía únicamente por la ley del mercado quebranta la justicia social» (*CIC*, 2425), ya que parece que se entiende por la «ley del mercado» «una teoría que hace del lucro la norma exclusiva y el fin último de la actividad económica» (*CIC*, 2424), y esa ley nada tiene que ver con la teoría liberal del mercado que he intentado exponer aquí. Pero si acepto todo esto, quiero decir, y creo que como cristiano debo decirlo, que no lo hago a gusto; porque, tal y como está expuesta, la así llamada «Doctrina Social de la Iglesia» *suena* socializante y contribuye al consenso pseudomoral en virtud del cual el poder público, en aras de una mal entendida justicia social, usurpa a la libertad casi la mitad de la actividad económica de un país, mientras regula, domina y sigue expropiando a la otra mitad.

No es ningún escándalo. Las doctrinas tienen su momento histórico, y sólo el dogma de Dios es eterno. Por eso, un conde cristiano, después de leer los artículos del Concilio de Trento podía, con tranquila conciencia, seguir manteniendo en servidumbre a los colonos de sus tierras; cosa que no podría hacer después de leer el *Catecismo*. Con la misma buena conciencia puede un ministro de hacienda democristiano seguir expropiando a sus ciudadanos un 80 % de su renta, porque sólo algunos locos liberales le dicen que eso, desde cualquier punto de vista que se mire, es robar y atenta contra la ley de Dios y la dignidad de los hombres.

Aquí, en este orden de la sensibilidad moral, sigue habiendo una clara discrepancia entre la teoría liberal y el Magisterio de la Iglesia. Creo, en la forma que he intentado hacer aquí, que esta discrepancia es soluble en conciencia. Por mi parte me siento obligado a continuar mi reflexión sobre estos temas, tratando sobre todo de desarrollar la comprensión liberal de los fenómenos sociales y económicos de modo que pueda acoger esa «opción preferencial por los pobres» que es distintiva de la vida evangélica. Pero creo que la pobreza no es una bendición de Dios, sino algo de lo que los pobres deben salir, con la ayuda de un esfuerzo propio que tiene que poder ser rentable en una sociedad libre. Donde no hay renta para los esfuerzos, sino /720 satisfacción gratuitamente demandada de toda ociosa necesidad, el hombre renuncia a su dignidad y su vida se convierte en lo políticamente administrado por los poderosos. Creo que los pastores de la Iglesia deben también en su Magisterio seguir reflexionando sobre estos puntos. Y estoy convencido de que en años por venir esta

incomodidad que sentimos los liberales con la Doctrina Social de la Iglesia, y viceversa, continuará disminuyendo. De momento creo que no es poco constatar que, al menos, el Liberalismo ya no es pecado[12].

[12] Rafael Termes me envía unas observaciones muy oportunas en el sentido de «que no hay inconveniente —estoy convencido de ello— en declararse católico y liberal al mismo tiempo, sin necesidad de violentar la propia convicción en un acto de obediencia formal». Estoy plenamente de acuerdo, y creo que ésta es la tesis central que sostengo en este trabajo. Termes me envía su conferencia «La Doctrina Social y el Espíritu del Capitalismo: Crónica de un Malentendido», en la que sostiene que a partir de la *Centessimus Annus* este malentendido es cosa de la historia. En lo que a la doctrina se refiere, estoy de acuerdo; y eso mismo he intentado mostrar yo desde el *Catecismo*. Pero me parece voluntarista, y un tanto unilateral por parte de Termes, declarar el problema resuelto. Cuando toda una Conferencia Episcopal Española en 1994 se declara contraria a una tímida liberalización del mercado laboral (¡llevada a cabo por un gobierno socialista!) y se siente apoyada para ello por la Doctrina Social de la Iglesia, aquí hay un problema: o los obispos no entienden esa Doctrina, o no la entendemos Termes y yo (que coincidimos en la necesidad de una mucho más radical liberalización, sin entender que ello vaya en contra de la Doctrina), o la Doctrina Social de la Iglesia está formulada respecto de cuestiones importantes en términos que pueden dejar satisfechas pretensiones contrarias, eso cuando no es utilizada como arma arrojadiza desde ambos extremos de la discusión. A mí no me parece adecuada la pretensión de Termes de suavizar un potencial polémico que está presente en la pastoral social de la Iglesia, y que exige matizaciones a las que ciertamente podemos contribuir personas que, desde el punto de vista liberal, sugerimos en público y respetuoso debate vías para profundizar un diálogo que en modo alguno está cerrado. Del mismo modo como entiendo que la Doctrina Social de la Iglesia ofrece vías para profundizar en la tradición liberal que permitirán enriquecerla y matizarla desde consideraciones de caridad cristiana a las que dicha tradición ha sido, para su desgracia y empobrecimiento teórico, ajena.